NEUE BIBELSTUDIEN

VON

HERMANN GUSTAV HOELEMANN,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE,
AO. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITAET LEIPZIG.

LEIPZIG,

VERLAG VON ERNST BREDT.

1866.

74 – Gz.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

VORREDE.

Die unsern früheren „Bibelstudien" (Abtheil. I. 1859, Abth. II. 1860) hier folgenden „Neuen Bibelstudien" stehen durchaus auf den dort in Wort und That ausgesprochenen Motiven und Principien.

Erzeugnisse freier selbstständiger Forschung gehen sie ihre eigenen, von der grossen Heerstrasse zuweilen selbst durchkreuzten Wege, sowie auch ihre Ergebnisse weniger den angestrebten Zielen der augenblicklich herrschenden Schule zuneigen, als vielmehr den unsterblichen Chören der Kirche und der lichten Wolke ihrer Zeugen (Hebr. 12, 1) zustimmen, mit denen Nichts von alter und neuer Philosophie und Häresis an Grösse und Beständigkeit sich messen kann. Dennoch lag eine Bestätigung für die Richtigkeit der verfolgten Bahnen auch darin, dass die probehaltigen Funde der immer gebührend mitberücksichtigten neueren historisch-linguistischen Arbeiten nicht in Disharmonie dazu stehen, ebensowie dann unsere Resultate auch wieder diese bestärken.

Ihn tragend wie auch von ihm wieder getragen durchwaltet auch diesen neuen Aufbau der Glaube an die absolute und durchgängige Wahrheit der heil. Schrift, den uns langjährige stille und amtliche Studien ebenso gefestigt und erhärtet haben, als gleichzeitige Lebenserfahrungen unter noch so widersprechenden Erscheinungen den Glauben an eine absolute und speciellste göttliche Vorsehung. In dem einen wie in dem andern Falle ist nur bedingter Glaube vielmehr Willkür, Schwankung und Hinfälligkeit. Glaube aber ist immer zugleich Liebe, ohne die es kein inneres ächtes Interesse an der Wahrheit, dann aber auch keine wahre Befähigung für ihre Gewinnung und Behauptung giebt, ebensowenig als Poesie ohne Hingabe und Begeisterung.

Dem unerschütterlichen Glauben an die Identität von Schrift und Offenbarung steht, ausser nackter Leugnung, gegenüber die nur wenig verschämtere, vielmehr wieder laut und immer lauter werdende Annahme von Offenbarung in der Schrift, wodurch die geweihten Hallen der letzteren zu einem Laboratorium der Chemie, ja zu einem wüsten Meeting gemacht, die Bestimmung dessen, was Gottes Wort ist, ebenso unprotestantisch wie acatholisch an Majoritäten überlassen, das Göttliche menschlichem Geschmack und Gericht, zuletzt aber dem Gutdünken jeglicher Subjectivität unterworfen wird. Wollte man übrigens im Ernst die spruchfähigen Gottesgelehrten aller Zeiten von Anfang an hören und immerhin zählen, sie würden auch wirklich die Majorität auf Seiten der Wahrheit des Glaubens darstellen.

Wie gering er aber auch hienieden geachtet seyn möge, dennoch gedenken wir an den getreuen Ritterdienst einer rück- und vorbehaltlosen Vertheidigung der Schriftmajestät und der mit ihr angegriffenen Krone unseres ewigen Herrn und Königs auch forthin, so Gott dazu Gnade giebt, Zeit, Kraft, Ehre, Glück und Leben zu setzen.

Es war eine vielleicht wohlwollende Stimme aus Heidelberg, die mit Anerkennung von Liebe, Sorgfalt und Scharfsinn, jedoch ohne sich der Resultate solcher Prämissen zu erfreuen, uns Muth und Freiheit empfahl. Wer aber, so er auch die ganze Welt gewönne, könnte „Muth" haben zu streiten wider Gott (Act. 5, 39) und sein „siebenmal durchläutertem Silber" gleiches (Ps. 12, 7), geschweige erst jetzt von Menschen zu läuterndes, vielmehr längst tausend- und abertausendmal erprobtes und über alle titanische Anläufe je und je obsiegendes heiliges Wort? Und wo ist „Freiheit" ohne, ja wider den Sohn, der da „recht frei macht" (Joh. 8, 36. Gal. 5, 1), frei auch von jüdisch-cabbalistischem Buchstaben-Servilismus wie von hellenischem Geistes-Libertinismus? Mit seinem hohen Apostel „können wir nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit" (2 Cor. 13, 8). Diese aber giebt uns dann auch „Muth und Freiheit" zu der so

dringenden und doch so wenig vertretenen grade entgegen-gesetzten Aufgabe, zu „frei-müthiger“ Critik über die ebenso unberufene als den Weinberg des Herrn zerwühlende Schriftcritik, der wir nach zwei Seiten mit der polarisch-einheitlichen Loosung widerstehen: *Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* (2 Tim. 3, 16) und *μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται* (1 Cor. 4, 6).

Wohl erfordert die reine und klare Durchführung dieses Grundsatzes einen Adlerblick und geübte Sinne für das Grosse und das Kleinste, vor allem auch Vertrautheit mit den Höhen und Tiefen dieses heiligen Gebirgslandes. Wir fühlen uns sehr fern von diesem Ideal eines gleichmässigen Um-, Auf- und Einblicks, wie ihn annähernd, doch nicht ungetrübt, etwa ein Joh. Albr. Bengel hatte. Wäre es aber auch nur die Beobachtung mit der Loupe, die jener Recensent dem Verfasser nachsagte, es wäre doch schon etwas, zumal das grade die Devise der heutigen Naturwissenschaft ist, die mit der Bibelwissenschaft, neben andern Analogieen, auch darin solidarische Gemeinschaft hat, dass beide es mit immer tieferer Erkenntniss von etwas Gegebenem und Gesetztem, eines schöpferischen *fait accompli*, zu thun haben, das nicht erst durch Critik zu erschaffen und herzustellen ist. Und ist es nicht auch in der That die beste Apologie, eben durch das Microscop, also auch im Allerkleinsten, vollkommen erfunden zu werden? „Möge man an dieser Einzelheit erkennen — schloss ohnlängst schön und wahr eine Beweisführung der Evang. KZ. (1866 N. 42 Sp. 499) — wie die Anstösse an dem Worte Gottes, unserer einzigen Leuchte auf dem dunkeln Wege, den wir jetzt geführt werden, überall nur auf der Oberfläche liegen, wie sie bei microscopischer Beobachtung sofort schwinden, wie das Buch der Worte Gottes mit dem Buche der Werke das gemein hat, dass, je schärfer die Beobachtung ist, um so mehr die Harmonie und Planmässigkeit hervortritt, während rein menschliche Werke bei geschärfter Untersuchung die Unvollkommenheit offenbaren, die hinter der Vortrefflichkeit verborgen ist.“

Warum ist das noch nicht überall anerkannt? Warum

erhebt sich dawider eine so tief- wie kühn vorgehende und zerrüttende Zweifelsucht in Hörsälen und Literatur der Theologie, und von da aus mehr und mehr auch schon mitten im Volksleben? Den tiefsten diesseitigen Grund dieses schweren Unheils sehen wir nicht in den Aexten und Sicheln der STRAUSS, RENAN und SCHENKEL, gegen welche noch zu zeugen weder ein Bedürfniss noch eine That der Stärke und Tapferkeit ist, die übrigens auch gar nicht mehr im Ernst auf Theologie ausgehen und Anspruch machen dürfen. Jenes erstickende, wuchernde, landüberziehende Kraut oder Unkraut erwächst vielmehr den üppig ausgestreuten Samenkörnern einer sogenannten „neueren“ oder „modernen Theologie“, — ein Name der Prätension wie der Lossagung von der wahren d. i. öcumenisch-stetigen und durch alle Jahrhunderte organisch-einheitlichen Theologie, da wir dem eigentlichen Wesen derselben sogar erst in dem Maasse näher und näher treten, als wir in die Zeiten der grossen Thaten Gottes selbst, also in die Vergangenheit zurückgehen. Denn nur etwa die jüngsten wirklichen Triebe dieser uralten und immergrünen Theologie die „neuere Theologie“ zu nennen, wäre in der That ebenso falsch, als die äussersten Zweige eines Baumes den neueren Baum zu heissen. Doch es will auch diese neuere Theologie etwas *à part* seyn, und ein ganz neues und solidarisches System bilden mit übrigens sehr dehnbaren Maschen, weshalb von ihr auch nur principiell, nicht von allen ihren Erscheinungsformen und Modificationen höheren und niederen Grades und Ranges hier die Rede seyn kann. Und doch ist weder sie selbst, noch auch sogar ihr Name wirklich etwas Neues, so dass sie nach beiden Hinsichten nur einen neuen Beleg des alten Wortes bildet: „es ist gar nichts Neues unter der Sonne“ (Pred. Sal. 1, 9). Denn schon SEMLER hat diesen Namen für seine Theologie gebraucht, somit ist er mit dem Verwelken derselben sogar längst verbraucht. Damals war eben der Rationalismus vulgaris die neue Theologie. Oder will etwa unsere „neuere Theologie“ Rationalismus redivivus seyn? Das will sie schlechterdings

nicht; aber sie ist es, und hat es durch die Wahl ihres Namens, wie einst Caiphas unwissentlich weissagte (Joh. 11, 51), wider Willen auch selbst ausgesprochen. Es ist ein Irrthum, dem Rationalismus ein Princip beizulegen; hätte er das, er könnte nicht mit der Zeit wechseln, erstorben scheinen und dennoch, wenn auch immer nur mit gespenstigem Scheinleben, wiedererscheinen. Das Wesen des Rationalismus ist vielmehr ein blosser Reflex und Schemen, eine temporäre Anschauungsweise, eine subjective Auffassung (*ratio*), und zwar auf theologischem Gebiet diejenige des göttlichen Wortes, wie sie nicht aus diesem selbst und rein, sondern aus der jedesmaligen Bildung des Zeitalters resultirt, nicht anders als die „Mode“ in Kleidung, Architectur, Literatur und andern conventionellen Lebenssphären. Die sich da nothwendig von Zeit zu Zeit häutende „moderne“ Theologie ist demnach nur *Theologia saeculi* und damit auch *saecularis*, solch eine weltliche und zeitliche Theologie aber ein sich selbst aufhebender Begriff, so wahr Gott und Welt, Zeit und Ewigkeit die äussersten aller Gegensätze bilden. Einzelne zufällige Entlehnungen aus dem Ewigen und Göttlichen ihres Objects, die sie niemals sich wahrhaft assimiliren kann, alteriren ihren subjectiven, zeitlichen und irdischen Character nimmermehr, weshalb sie auch des nur consequenteren Materialismus trotz aller Anstrengungen und Proteste sich nicht erwehren kann. Ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστί, καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ, Joh. 3, 31. Ist aber das Reich des Herrn selbst nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36), wie dürfte es die Wissenschaft dieses Reiches seyn? Je mehr die Theologie, welche ausschliesslich aus dem hochgeborenen Worte Gottes ihren Ursprung und Zufluss, wie ihr Maas und Ziel hat, in die Exegese dieses Wortes, in ihre Dogmatik und Ethik von Weltwissenschaften und Zeitmeinungen aufnimmt, um so mehr versetzt sie sich mit heterogenen Elementen, dadurch aber in eine ungesunde und verhängnissvolle Gährung. Und doch strömt ihr göttlicher Lebensquell so reich und voll, dass sie ihn nimmer ausschöpft; jene fremden Wasser aber

werden ihn nie verstärken, sie können ihn nur schwächen und entadeln. Am wenigsten dürfen neue Jahrhunderte etwas Neues von und in der Theologie fordern; ihr Heil, und mit ihm das jedes neuen Jahrhunderts, liegt nun einmal und für immer in der gesegneten biblischen Urzeit selbst, von wo auch die Reformation keinen Fortschritt, wohin sie nur einfache Rückkehr wollte. Denn die älteste Lehre ist auch die lauterste und frischeste, und die neueste Theologie kann sie nie verbessern. Jene ewige Crystallquelle mit Zeitgeist versetzen, muss ja vielmehr eine „trunkene" Theologie erzeugen. Wir können uns keine neue Erde, geschweige einen neuen Himmel erschaffen; und auch die Theologie kann nichts weiter, als die von dort Oben enthüllte Lichtwelt mit immer schärfer geschliffenen Telescopen erforschen, womit ihr an dem alten und ewigen Himmelszelt wohl auch neue Gestirne aufgehen und die Milchstrasse in Myriaden Sterne sich erschliesst, seine Tiefen aber auch dann immer noch gleich unermesslich und unerforschlich sich ausdehnen werden in das Unendliche. Durch gläubiges gründliches Studium muss sie daran sich begnügen, zu in- und extensiv immer wachsender Einheit und Durchdrungenheit mit dem ewigen Evangelium hinanzustreben: das ist ihr Leben, ihr Wachsthum und ihr Segen.

Jene neuere Theologie ist also nichts weiter als neuer Rationalismus, das Product religiöser und geschichtlicher Stagnation, wissenschaftlicher Ueppigkeit und armseliger Eitelkeit; und ihre Berechtigung gründet sie selbst nicht auf das ewige Recht der göttlichen Offenbarung, des heiligen Schriftwortes, dem sie vielmehr critisch gegenübersteht, sondern, wie seiner Zeit der alte Rationalismus auch, auf die allgemeine Bildungsstufe ihrer Zeit, zumal auf die von der wechselnden Zeit geschaukelte Naturwissenschaft und deren Basis die Geologie, wie auf die nicht weniger hin und her gaukelnde Seelenkunde, wonach sie also mehr Kosmo- und Psychologie als Theologie ist. Mit der Berufung und Stützung hierauf ist sie aber auch schon gerichtet. Alles ausser Gott

Bestehende hat nur auf seinen Grundlagen Bestand; zeitliche Grundlagen mögen nicht Ewiges tragen. Was die Zeit geboren hat, erstirbt mit ihr, und was von Erde genommen ist, soll wieder zu Erde werden. Oder bildet etwa die gesammte Cultur u n s e r e r Zeit eine Ausnahme von diesem tragischen Weltgesetz? Ist sie so hocherhaben und absolut, dass man ihr das urfeste und uralte Gotteswort und sein urgültiges Verständniss unterzuordnen, und aus dem Reflex dieses Verhältnisses eine „neue Theologie“ hervorgehen zu lassen befugt und berufen wäre? Unterlassen wir ein näheres Eingehen auf die gepriesenen Vorzüge und Tugenden dieser Zeit und ihrer Bildung: bricht nicht all ihr Stolz und Ruhm schon unter der einen, mit grossem Beifall auch zur Theorie erhobenen, Thatsache zusammen, dass „Macht vor Recht geht“, — eine Zurückwerfung um Jahrhunderte, ja eine Hinwegnahme jeder Basis gesitteten Lebens! Sagen wir vielmehr umkehrend: statt dass sich Gottes Wort irgend einer Zeitcultur unterstellen müsste, ist es vielmehr ihr stetes Gericht und ewiges Ideal, wonach alle wahrhafte Bildung in allen ihren Verzweigungen sich gestalten soll. Was darüber ist, das ist vom Uebel, vielleicht noch mehr als was darunter ist. Dieses von Gott selbst unsern Augen vorgehaltene und mitten unter uns hineingestellte Ideal der Bildung des Menschen zum „Menschen Gottes“ (1 Tim 6, 11. 2 T. 3, 17) behütet durch seine fest und fein gezogenen Normen ebenso vor Barbarei und Bestialität wie vor dem Raffinement einer Uebercultur, die schon wieder nach jener hin rotirt. Müsste doch, wenn die Theologie sich der Zeitbildung zu accommodiren hätte, mit Verwilderung der Zeit auch die Theologie verwildern, und überhaupt der Mentor als sein eignes Gesetz die Lust und Laune seines Zöglings studiren und befolgen! Selbst der Welt, mit der man so buhlt, erscheint das als „verkehrte Welt.“ Und hier gilt es Ueberweltliches, das von der Welt aus geregelt, Göttliches, das von Menschenwitz gegängelt werden soll!

Ein Sclav von Raum und Zeit, der Spanne seiner Zeit, ist denn auch dieser feinere und vornehmere Neu-Rationalismus doch nur Fleisch, und zwar Fleisch vom Fleisch des alten Vulgär-Rationalismus, wenn auch weniger Gebein von seinem Gebein. Blendete dieser mit „Vernunft und Aufklärung" — erstere ein wächserner Zeitbegriff, letztere nun schon längst verrufen —, so ist das Schlag- und Stichwort des Neu-Rationalismus „Wissenschaft", — doch nicht in erster Linie, wie man, da der Brunnquell aller Theologie Schriftexegese ist, glauben sollte, die Sprach- und Geschichtswissenschaft, denn grade bei der ohnstreitig gestiegenen Linguistik und im Licht der neu aufgegrabenen historischen Monumente kommt nicht eben viel Anderes zu Tage als die sogar oft dadurch noch mehr bekräftigte alte Theologie. Die Bann- und Zauberworte moderner Theologie sind vielmehr „Critik und Speculation." Diese beiden vereint wissen jene alte Theologie grade so herzurichten, wie zur Zeit des Vulgär-Rationalismus der Pädagog DINTER den alten Catechismus für die Schule durch seinen „Erklärenden und ergänzenden Auszug aus dem Dresdner Catechismus." * Den „Auszug" aus der alten Theologie, wie auch schon ein Stück der „Erklärung", übernimmt jetzt die Critik, indem sie den Canon unter Censur stellt und das ihr Unverständliche und Missfällige streicht, die Unächtheit ganzer Bücher, nicht ohne damit zugleich moralische Schatten auf die Lauterkeit ihrer Verfasser zu werfen, decretirt, und als höhere Critik auch noch in dem heiligen Ueberreste — Enantiophanieen aufspürend und deren immer etwas tiefer liegende Lösung gar nicht mögend, vielmehr als „Harmonistik" missachtend — kurzer Hand reformirt und secirt, wohl auch aus den also

* Characteristisch war da schon „Einleitung" §. 1: „In mir selbst ist ein Gesetz, das mir sagt, dies sollst du, jenes sollst du nicht" — sodann „Erstes Hauptstück" §. 36: „Vernunft und Bibel gebieten uns gewisse Gesinnungen gegen Gott, gewisse Pflichten gegen Andere, und weise Sorgfalt für unsere eigne Vervollkommnung und Wohlfahrt" u. s. w. —

zergliederten Evangelien einen ganz neuen Leib, ein Urevangelium, herzustellen unternimmt, ohne jedoch ihm wieder Leben einhauchen oder, wegen gegenseitigen Widerspruchs (nicht der Evangelien, sondern nun ihrer modernen Diaskeuasten), auch nur die äussere Construction wirklich zu Stande bringen zu können. Was nach diesen Resectionen und Refectionen noch übrig bleibt von biblischer Substanz, das unterliegt hierauf noch der weiter „erklärenden und ergänzenden" Plastik der Speculation, welcher sich, zumal nach jenen entschränkenden Prämissen, nun ein unbegrenztes Feld vor allem in der Dogmatik öffnet. Mit solchen Mitteln kann das „starre" Objective schon „flüssig" und geniessbar gemacht werden für und durch Subjectivität, diesen alten Freibrief des Rationalismus und Fanatismus, welche, obschon ein feindliches Brüderpaar, doch ihre Verwandtschaft darin beurkunden, dass sie beiderseits des objectiven Wunders und der normativen Prophetie der Schrift, dieses gepaarten Lebensnervs aller positiven Offenbarung, sich gern entledigen und leicht entschlagen: wie denn eben Wunder und Weissagungen auch für die moderne Theologie, nach ihrer Zwitterstellung zwischen dem lebendigen Gott und Baal d. i. zwischen Theismus und Pantheismus, keine specifischen, übernatürlichen und göttlichen, sondern nur „organisch vermittelt", d. h. im Diesseit wurzelnde Erscheinungen und menschlich ressortirende Vorgänge sind. Denn die „neuere Theologie" hat ja nothwendig auch einen neueren Gott, damit aber in gleicher Consequenz auch eine neuere Moral und eine neuere Erlösung, ja ganz folgerecht auch überhaupt eine neuere Religion, die eben nach ihren subjectiven Fundamenten wesentlich nichts anderes seyn kann als die uralte Naturreligion mit ihren vorläufig noch geistigen Götzenbildern. Das Verfahren dieser modernen Theologie bei ihrem Vorgehen selbst ist übrigens fest und glatt, *fortiter in re, suaviter in modo.* *

* Die Humanität dieser humanistischen Theologie freilich auch zuweilen in etwas caustisch-humoristischer und kaum unbewusst carikirender Weise. Wir gedenken da z. B. der Urbanität, Beschei-

Und doch führt wenigstens die sogen. „gläubige neuere Theologie“ (wie diese denn überhaupt ein ziemlich disparates Conglomerat nuancirt-negativer Standpuncte bildet, S. VI) auch ein sehr positives Moment im Munde, wodurch sie über den alten rohen Rationalismus vulgaris mit seiner Nacktheit unendlich erhaben scheint. Sie nennt wirklich, ja sie betont Christum. Doch wissen wir aus Dessen eignem Munde, dass sich grade an Seinen Namen auch der grösste und verderblichste Missbrauch und Betrug heften würde. „Dann so jemand euch sagte: „„siehe da ist Christus, oder da!““ glaubet es nicht! Denn es werden aufstehn After-Christi und After-Propheten und werden geben grosse Zeichen und Wunder, so dass sie irreführten, wo möglich, auch die Auserwählten.“ (Matth. 24, 23 f.) Jetzt ist es aber keine Creatur Gottes, sondern ein Gemächt der Menschenkinder, ein subjectives Idol, welches auf den Thron des Sohnes Gottes, mit dessen Menschheit sie ausschliesslich „Ernst machen“ wollen, vor unsern Augen erhoben wird, indem man statt des Christus, welcher (historisch) „geworden ist zur Weisheit uns von Gott und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1 Cor. 1, 30), und dessen Züge allein in den verschmähten Evangelien uns treu erhalten sind, speculativ d. h. aus „dem Dichten des menschlichen Herzens, das böse ist von Jugend auf“ (Gen. 8, 21), auch einen neueren „Christus“ hervorgehen lässt, und den Christus für uns angeblich zu einem Christus in uns, richtiger aber

denheit und Toleranz, womit einer ihrer Wortführer letzthin die Vertreter der „alten Theologie“ characterisiren und beiläufig etwas discreditiren wollte. „Es sind gleichsam die Ureinwohner eines Landstriches, der mit der Zeit einem civilisirten Reiche einverleibt wurde, neben dessen gesitteten und gebildeten Bürgern sie ein banausisches Daseyn und eine verwilderte Rede führen, auf die Niemand mehr achtet.“ (H. Holtzmann in Schenkels „allg. kirchl. Zeitschr.“ 1866, I. S. 42.) Man beachte wohl, wie diese moderne Theologie, zugleich auch mit einem moralischen Selbstzeugniss, hier nicht nur sich als die allein berechtigte Herrin, sondern auch die Kluft, welche sie von der „alten“ stetigen Theologie scheidet und trennt, als eine exclusiv-absolute selbst darstellt. Dasselbe, und fast noch stärker, von einer anderen Stimme nachher S. xv f.

aus uns macht. Von dem so „vermenschlichten“ Christusbilde aus will man sodann weiter das Bekenntniss der Apostel reformiren, und im Gegensatz zu diesen seinen Botschaftern (2 Cor. 5, 20), von denen Christus Selbst feierlich versichert hat: „wer euch höret, der höret Mich, und wer euch verwirft, der verwirft Mich, wer aber Mich verwirft, der verwirft Den, der Mich gesandt hat“ (Luc. 10, 16), trotz alledem und im Namen Christi Selbst ein neues Bekenntniss formuliren, welches aber ebenfalls schon im voraus wieder ausdrücklich verworfen ist als das einer durch solche gegensätzliche Ausschliesslichkeit häretischen „Christus-Partei“ (1 Cor. 1, 12 f.). Man wendet eben den Heiligen nur vor, um die nach dem Schriftganzen ausgestattete Lehre zu entwerthen und bis zur Identität mit der eignen dogmatischen Verkommenheit und Verschrobenheit zu verstümmeln, Ihn zu trennen von der Einheit mit seinen erwählten Zeugen, an die man ja dann auch nicht mehr gebunden ist, und — des Menschen Sohn wird verrathen mit einem Kuss. (S. 281.)

Der Werth dieser sinneverwirrenden neuen Form des Unglaubens in wissenschaftlichem Gewande ergiebt sich denn auch bereits mehr und mehr daraus, dass die Resultate der modernen Theologie meist nur Auflösung im Leichengepränge und ein Verduften in Fragen darstellen, wie sie auch schon äusserlich nach und nach alles eben nur in das Stadium der Frage zu rücken weiss, so dass wir in der theologischen Literatur des Tages überall Fragen begegnen: bald ist es die Evangelienfrage, weiter die synoptische, die johanneische Frage, die petrinische Frage, Fragen ohne Ende, aber ohne Antwort und höchstens mit einander widersprechenden Antworten ohne Genüge. Wie kann es aber auch anders kommen, wenn man den Grund seines Lebens und den Zusammenhang mit dessen Genesis verleugnet oder doch mindestens eben auch in Frage stellt, und so den Boden unter sich aufgiebt und damit auch wirklich verliert, — ein Verkommen inmitten der Fülle. Denn bald wird man von der christologischen Frage weiter „fortschreiten“ zur Gottesfrage und zur Seelenfrage,

und auf dieser abschüssigen Bahn beim Atheismus und Materialismus anlangen. — Näher angesehen, bekennt man übrigens diese schwebende Halbheit sogar auch selbst durch das fernere insinuante Prädicament als „Vermittlungstheologie“, die nach dem Gesetz der Schwere wohl Etliche zu sich herunterziehen mag, wie Beispiele zeigen, aber noch Niemand zu wirklichem wahren Glauben d. h. über sie selbst hat hinaufheben können.

Oder hofft man von diesem Neu-Rationalismus etwa schmackhaftere und gesündere Früchte für das Volk und sein Leben zu ernten als vom alten Vulgär-Rationalismus, dessen Herlinge die Väter gegessen haben, davon uns noch die Zähne stumpf sind? (Jer. 31, 29.) Muss man bei solcher Mésalliance der Gottesgelahrtheit mit Menschenkünsten nicht vielmehr daran denken, wovon nachher unser III. Artikel (S. 112 ff.) handelt, als „die Gottessöhne sahen die Menschentöchter, dass schön sie waren, und nahmen sich Weiber aus allen, welche sie erkoren“? Die Frucht aber dieser Greuel-Ehen sind jene greulichen „Hünen“ gewesen, von denen nur eine Sündfluth die Erde wieder rein waschen konnte! Wenigstens droht uns von jener menschenverbuhlten modernen Theologie, noch ausser dem Bankrott an unserem geistlichen Besitz, auch eine habituelle Verderbung des Geistes und Herzens, eine schillernde und entsittlichende Doppelsichtigkeit des Auges für Erkenntniss der Wahrheit überhaupt und ihr Thun. Möge nur, und wir hoffen es, das noch naturwüchsige Volk dieses ungreifbare und doch Blut und Leben aussaugende Gespenst von sich stossen und sich fern halten!

Schlichte, arglose Leser werden erstaunt nach Beweisen fragen für die Treue dieser Umrisse einer unser ganzes Zeitalter mehr und mehr umziehenden und umspinnenden Erscheinung. Einen urkundlichen Beleg ihrer Dogmatik und Ethik zugleich aus einem der eignen Organe dieser neuen Theologie — eine Illustration von 2 Tim. 2, 17 *ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει* — finden sie unten S. 234, und hätte sich da ein Einzelner im Eifer der Bethätigung viel-

leicht etwas zu weit vorgewagt, um so endgültiger ist die ausdrückliche Selbstcharacteristik in dem andern ihrer Hauptorgane, „Theologische Studien und Critiken" 1866. I. S. 102 —125, unter der Ueberschrift: „Die Principien der modernen Theologie," von H. WEISS.*

* Seit SCHLEIERMACHER datirend (S. 102. 120), nenne sie sich κατ' ἐξοχήν Wissenschaft. „Die Wissenschaft fordert nun aber gemäss ihrem Principe, dem reinen Selbstbewusstseyn, dass ihr Object als die Wahrheit in Uebereinstimmung mit den Grundgesetzen des menschlichen Geistes erkannt und dargestellt werde" (S. 110). „Der zum Bewusstseyn seiner selbst gekommene Menschengeist wolle auch in der an ihn ergangenen Offenbarung sein eignes Wesen wiedererkennen, weil dieselbe sonst für ihn keine Wahrheit hatte" (S. 122). [Ist das etwas anderes als der ins Gewand der Zeit gekleidete alte Adam des Rationalismus? Oder wo ist da eine Faser vom Evangelium?] — „Es würde überhaupt für das moderne Bewusstseyn eine eigentlich wissenschaftliche Beschäftigung mit der h. Schrift gar nicht mehr geben, wenn die alte Theologie und ihrer Vorstellung von derselben Recht hatte" [also, wie oben S. XII, mit dieser ein Krieg auf Leben und Tod!] — wobei der menschliche Geist „sich schlechthin nur passiv auffassend und höchstens rein formal selbstthätig zu der h. Schrift zu verhalten hatte" (S. 112) [sonach das Verhältniss der „alten Theologie" zur h. Schrift nur grade so wie das der Naturwissenschaft zur Natur, was die neuere Theologie unwissenschaftlich findet, s. ob. S. V]. Die moderne Theologie fordert vielmehr eine „critische Auffassung der Offenbarungsurkunden", und danach auch noch eine zweite, „dogmatische Critik der urkundlich gesicherten Thatsachen und Lehren" — mit Abstreifung der blossen Erscheinungsformen (S. 114), wozu sie „ebenso berechtigt als nothwendig veranlasst ist, um sie [die geoffenbarte Wahrheit] in derjenigen Form darzustellen, welche in Uebereinstimmung mit den erkannten [?] Grundgesetzen des menschlichen Geistes und mit den anderweitig gewonnenen sicheren [?] Resultaten der Wissenschaft allein dem gegenwärtigen [!] Bewusstseyn entspricht" (S. 117). [Ist nicht das alles der baare Rationalismus vulg., nur einfach und wörtlich in die Phrasen der Gegenwart übersetzt? Oder was bleibt da noch übrig von wirklicher d. h. eben übermenschlicher Offenbarung?] Irrthumsfrei ist auch hier [wie unten S. 234] selbst nicht der Herr Jesus Christus. Für ihn „waren z. B. die Dämonischen wirkliche Besessene, während wir sie für Geisteskranke erkennen" [S. 117 — sind die „Besessenen" etwa Gesunde?], — das waren „Schranken seines Wissens", an die wir nicht mehr gebunden sind, „weil sie für den Herrn mit seiner Erhöhung wegfielen" (S. 118). [Was aber weiss diese neuere Theologie von einer „Erhöhung des Herrn", da ihr seine Him-

Nach solchen authentischen Selbsterklärungen über ihr eignes innerstes Wesen aber und nach solchen in natura dargebotenen Früchten ist diese moderne Theologie eben nichts anderes als der alte Vulgär-Rationalismus in modernem Aufputz, ein Compromiss zwischen Gott und Welt, Natur und Gnade; ihr ganzer Standpunct ihrem Object nicht homogen, vielmehr voraussetzungsvoll und darum unwissenschaftlich; ihre Vergeistigung spiritualistischer Zeitgeist; ihre Freiheit unter dem Banne des Naturalismus: daher ihr Verhältniss zur übernatürlichen Offenbarung Verständnisslosigkeit für dieselbe, deshalb Leugnung ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit; ihre Flüssigmachung des Dogma Auflösung und Verduftung, und selbst auch ihre dem Glauben substituirte Ethik nicht wesentlich verschieden von natürlicher und philosophischer Moral, nur minder wahrhaft und selbst an dem Herrn Jesus verleumderisch den Jesuitismus verherrlichend (s. unt. S. 234); darum auch ihr Pathos taube Blüthe und entkernte Hülse, wenn nicht Mutterkorn; ihre ganze organische Construction aber Desorganisation der Schrift und Kirche, und als System überhaupt Irrthum von der Wurzel aus und verderblich bis zur Spitze. — *Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.* (Jac. 3, 15.)

Es war uns keine Freude, dieses offene Zeugniss wider eine weitverbreitete theologische Richtung hier abzulegen; wir thun es, nicht sowohl in persönlicher Abwehr als eingedenk

melfahrt „eine kaum genug beglaubigte Thatsache ist“ (S. 118), ebensowie es auch „keine persönliche Präexistenz desselben“ gegeben hat (S. 119)? „Manches dagegen, was den ganzen Bereich diesseitiger menschlicher Erfahrung und Anschauung übersteigt, was aber doch noch zum Inhalt der in der Schrift mitgetheilten Offenbarung und des allgemeinen christlichen Glaubens gehört,“ — erklärt diese moderne Gottesgelahrtheit gar nicht mehr in den Kreis ihrer streng wissenschaftlichen Aussagen ziehen, sondern nur anhangsweise behandeln zu können“ (S. 125). Damit ist nun freilich das ganze vermessene Princip in seiner Anwendung auf die Theologie der Offenbarung wieder verworfen, der Philosophenmantel thatsächlich als der christlichen Theologie inadäquat und für sie incompetent anerkannt, und — der moderne Faust seinem Mephistopheles verfallen.

der ernsten, schweren und heiligen Verpflichtung evangelisch-theologischer Doctoren, mit der Pein eines friedsamen Herzens über diese Nothwendigkeit und dem tiefen brennenden Schmerze, in diesem fruchtlosen, feindseligen Kampfe und Löcken wider die Wahrheit so viele schöne und edle Kräfte sich aufreiben zu sehen.

Dieser modernen Theologie gegenüber bekennen wir uns schlicht und einfach zu der Offenbarung, nicht als einer sublimirten Natur, sondern als specifischer und directer Stimme und Gabe vom Himmel, und „schämen uns des Evangeliums nicht, denn eine Kraft Gottes ist es zur Seligkeit uns und allen die daran glauben" (Röm. 1,16). Diese in die sichtbare Welt hinein erschaffene unsichtbare Gnadenchöpfung unter die erstere ordnen, heisst das Licht unter den Scheffel stellen. Denn sie, die Offenbarung, ist *norma normans*, kann nicht *normata* seyn. Wohl zeichnet uns auch die erste Schöpfung „Gottes unsichtbares Wesen" (Röm. 1,20) in deutsamen Hieroglyphen; aber die Offenbarung redet weiter davon in deutlichen Worten, welche die moderne Theologie wieder zu Hieroglyphen, ja noch unter die Parabeln der Natur insofern herabsetzt, als sich diese nicht erst ex- und intensiv in einen critischen Schmelztiegel werfen lässt, sondern aus sich heraus, wie sie eben ist, verstanden seyn will. Und eben wie in der Naturforschung erkennen wir auch in der Theologie spec. als Bibelforschung keinen Fortschritt durch Ab- und Hinzuthun (Deut. 4,1 f. 13,1. Apocal. 22, 18 f.), sondern nur durch immer tieferes Ergründen und Verbinden.* Ihr aus der Welt und Weltwissenschaft, der sie vielmehr ein Salz seyn soll, Gesetz und Kraft erholen wollen, ist ein Attentat auf die Theologie, würde sie mit unebenbürtigen und fremden Potezen amalgamiren, ihre eigentliche Macht und Wirkung brechen, und die Königin der Wissenschaften zur Lehnsträgerin und Vasallin machen. Ihre Minister, welche dahin transigiren, sind Traditoren, um so feiger,

* Nur „Wachsthum, geheimes Wachsthum, das ist Fortbildung der kirchlichen Lehre." Ev. KZ. 1866. N. 64. Sp. 764. Vergl. ob. S. VIII.

als nirgends eine zwingende physische Gewalt vor ihnen steht. Den Pegasus ins Joch spannen, den geflügelten an die Scholle und die Furche fesseln, würden sie niedrig und gemein, hässlich und lächerlich heissen; und doch begehen sie eine viel schändlichere That, einen Verrath an Gott und Menschheit zugleich, da sie mit Vernichtung der specifischen Würde und Majestät des Evangeliums auch seine weltdurchsäuernde Wirkung neutralisiren.

Und so denn festhaltend an der alten und zugleich christlich übersetzten „*incorrupta fides nudaque veritas*"*, haben wir auch in diesen Studien manches, was sich in wissenschaftlicher Maske, aber ohne hochzeitliches Kleid eingeschlichen hat, wieder hinausthun müssen aus dem Heiligen oder ihm doch eine nur dienende und tragende Caryatidenstellung an demselben angewiesen, anderes dagegen von den „Landstrassen und Zäunen" hereingerufen (Matth. 22, 12; Luc. 14, 23), haben es für wissenschaftlich erachtet, nach Bienenart auch in entlegnere Triften keinen Ausflug zu scheuen, wenn sie einigen Ertrag an würzigem Honig oder doch an Wachs zu neuen Zellen verhiessen. Beides fanden wir auch jetzt, wie schon früher, oft in der Einsamkeit der Vorzeit, unter den stillen Arbeiten der Väter, wo so viele Schätze frommen treuen Fleisses und feinen soliden Sinnes aufgespeichert liegen und wo auch selbst der Schliff der Formel, dieser Stolz der Gegenwart, sich schon findet. In den Gruben und Halden der alten Exegese lagert für die gesteigerte neuere Scheidekunst noch gar viel unerhobenes edles Erz. Der Versuch zu Erfüllung der Aufgabe, so immer zugleich die Brücke mit der Vergangenheit und die wissenschaftliche Continuität zu unterhalten, wird freilich oft den unerquicklichsten Theil der Forschung selbst wiederspiegeln und dies vielleicht auch für die Lecture wiederholen, wenn das auch nur die Genossen solcher metallurgischen Einfahrten und Hüttenarbeiten recht würdigen können. Dennoch wünschen

* Horat. Odd. 1; 24, 7.

wir diese schickliche Rücksicht auf die Vorgänger, welche auch der Wissenschaft erst Stetigkeit, Vollkommenheit und Bescheidenheit verleiht, jedenfalls aber zur Controle und Folie des Neuen und Empfohlenen wie zur vollen Beherrschung der gesammten Lage der Sachen gereicht, gewiss alle auch uns selbst von unsern Nachkommen. Gehört doch auch überhaupt zum wahren und vollen bewussten Leben der Gegenwart immer zugleich ihr Zusammenhang mit der Vergangenheit; und nimmt das hingleitende Schifflein dadurch etwas Ballast in sich auf, so wird dessen Schwerkraft zum Dank es vielleicht um so länger über den verschlingenden Wogen unserer eignen leicht- und raschlebigen Zeit erhalten.

Sehen wir das doch auch an unsern Vorgängern. Denn grade die Art und Weise dieser unserer Mitbetheiligung am Verständniss der heil. Schrift ist keine exceptionelle und isolirte. Diese Bibelstudien schliessen sich an die noch immer unvergessenen *Observationes* und *Exercitationes Sacras*, an die *Miscellanea* und *Opuscula Sacra* der HEINSIUS, WERENFELS, V. MOSHEIM, LAMPE, MICHAELIS, ZORN, MARCK, DEYLING, MORUS, SCHOTT, KEIL, KNAPP, GRIESBACH u. A., denen zwischeneintretend neuerlich wieder die schätzbaren Biblischen Abhandlungen von SOMMER (Bd. I. 1840) gefolgt sind. Zu diesen mannigfachen Sammelwerken identischer Verfasser* in den stillen Räumen der Bibliotheken stellen wir bescheiden unsere früheren wie diese Neuen Bibelstudien. Lebt Wahrheit und Glaube in ihnen, so werden sie mit jenen auch fortleben, so gewiss als auch selbst die Schriften, die Wort und Glauben halten, den Tod nicht sehen, sondern, ob sie auch stürben, aus dem Staube wieder auferstehen (vergl. Joh. 8, 51 u. a.), wie, der grössten Heroen zu geschweigen, unter vielen Zeugen eben wieder auch der

* Ohne diese innere Einheit der Autorschaft waren einst die Collectionen der *Critici Sacri*, später die wiederholten Syllogen theologischer *Commentationes*, neuerlich die Biblischen Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen (1842—46), sowie die, z. Z. gänzlich sistirten, Zeitschriften für exegetische Theologie.

ehrwürdige JOH. ALBR. BENGEL bestätigt, welcher das zeitweilige Vergessenwerden wie das nunmehrige Wiederaufleben seiner Werke voraussagte.

Der hindurchgehende Zug innerer Theilnahme und das Verwachsenseyn der Person des Verfassers mit seinem Buche wird diesem hoffentlich keinen Vorwurf zuziehen, und sollte bei theologischen Arbeiten als selbstverständlich gelten. Probleme der Mathematik und Physik mögen in der Kühle des objectiven Indifferentismus vielleicht gedeihen; persönliche Hingenommenheit ist aber schon das süsse Vorrecht aller *humaniora*, um wie viel mehr der *divina*. *Pectus est quod theologos facit;* ohne Herz keine Theologie, wie Theologie ein *habitus* ist. Muss sich denn nicht die seligmachende Gotteskraft des Evangeliums zuerst an dem professionellen Umgange mit demselben erweisen? Wo dem nicht so wäre, da sänke ja der edelste Beruf hinab zur Categorie der Miethlinge und Tagelöhner. Ja mehr noch: ein Theolog ohne stetige warme persönliche Mitempfindung an seinem heiligen Objecte gliche eben auch einem Dichter mit stumpfem Herzen und einem Musiker ohne musicalisches Gehör. Der beste thatsächliche Beweis für diese Wahrheit sind wiederum die herzigen Arbeiten unserer Alten.

Wohl sind es nur einzelne Artikel, die wir hier bieten, und ihre Gegenstände mannigfaltig genug und absichtlich wechselnd; doch Ein Geist durchweht sie, und ist es anders der wahre biblische Geist, dann wird dieser auch schon aus den einzelnen Capiteln, zumal aber aus ihrer Gesammtheit heraus den Leser wieder anwehen. Der Ordnung des Canon folgt auch dieser neue Band, erst Alt-, dann Neutestamentliches, hierauf das Gemeinsame. In keinem der Artikel, die billigerweise nicht grade die allerleichtesten der aufstossenden Stoffe zum Vorwurf haben, wird man nur schon Gesagtes finden, sondern, neben historischen Ueberblicken, auch neue Gesichtspuncte und, wo nicht diese, doch neugesicherte Resultate. Einzelnes betrifft das Thor und die Vorwerke unserer festen Burg, Anderes ihre Innenwerke, theils in lin-

guistisch - exegetischen Erörterungen, theils in Verfolgung tieferer Beziehungen. Dabei sind es Ausblicke nach allen Seiten und Zeiten, von der Schöpfung und dem Paradies, der nachparadiesischen und vorsündfluthlichen Zeit an, den Typen auch der Endzeit, und so weiter, — fast ein *Philo in nuce*, als *de opificio mundi*, *de sacrificiis Abelis et Caini*, *de gigantibus*, *de victimis* — nur nicht auch in allegorischer Dissolution, sondern in historischer und bez. prophetischer Evolution.

Wie aber die Wissenschaft überall auf Thatsachen gründet, aus Samen und Boden hinaufdrängt in Sonne und Luft, so geht sie auch wieder aus in Frucht und That. Zwar nicht unter dem Scepter der Praxis, steht sie doch, bewusst oder unbewusst, unter dem Gesetz des Anwendbaren. Am Handgreiflichsten geschieht das freilich in den Naturwissenschaften, deren Ergebnisse tief in das irdische Leben, jetzt zumal durch neue Bewegungs- und Lichtkräfte, ein- und zurückgreifen; es geschieht dasselbe lehr- und folgenreich auch in gründlichen Rechts-, Geschichts- oder philosophischen Studien: und die allerhöchsten Geistesarbeiten sind ebenfalls nicht taube Blüthen. Zunächst mittelst der practischen Theologie, welche Säfte und Kräfte aus der theoretischen ziehen muss, durchdringen sie unbemerkt das tiefste Leben. Auch die gegenwärtigen Studien sollen, und wir hoffen es, nicht bloss durch ihre nächsten Objecte und deren Verschlingung mit der ganzen Schrift die Leuchten alles christlichen Innen- und Aussenlebens, Glauben und Bekenntniss, nähren und stärken: vielleicht dass sie auch manche Controverse der theologischen Praxis, wie namentlich Art. VII einige brennende kirchenregimentliche Fragen, mit zum Austrag bringen helfen, wogegen der Schlussartikel (IX) den Reichthum und die so im Argen liegende Würdigung irdischer Güter in das volle biblische Licht setzt, eine christliche Plutologie, die wir, da sie grade Gelehrte persönlich weniger angehen möchte als Ungelehrte, ebendarum auch in gemeinfasslicherer, obwohl immerhin möglichst straffer,

Form und ausschliesslicher mit dem ja doch allein maassgebenden und bewegenden Schriftworte selbst in seiner heiligen Authenticität, dieses überdem zur Auszeichnung immer auch in besonderer typographischer Hervorhebung, dargelegt haben.

Endlich sind es, allerdings zunächst im Unterschied von unsern älteren Bibelstudien, dennoch zugleich auch in noch anderem Sinne „Neue Bibelstudien", die wir hier veröffentlichen; zwei dieser neun Artikel (ein alt- und ein neutestamentlicher) wenigstens in ganz neuer Ausgabe. Beide waren zuerst nur persönliche Gelegenheitsschriften: Art. I, im Anschluss eines offenen Sendschreibens an Domh. Prof. Dr. KAHNIS * 1862 erschienen, kündigte sich zugleich (S. VI)

* War ein Wiederabdruck dieses persönlichen Zeugnisses selbst unangezeigt, so hätten die darin S. VIII—XII aufgeführten Proben von der vermeinten „Zuverlässigkeit" der critischen Angriffe BLEEKS auf die mosaische Authentie des Pentateuchs wohl davon ausgenommen scheinen können, da die Herausgeber der betr. Vorlesungen BLEEKS inzwischen auch deren 2. Auflage mit jenen Makeln unbekümmert wieder in die Welt haben ausgehen lassen; doch vielleicht dass auch schon gegenwärtige Zurückweisung genügt. Dagegen mögen zu Ergänzung der obigen Bemerkungen über die falsche Schriftcritik der modernen Theologie überhaupt hier nachstehend einige allgemeinere Sätze aus dem Sendschreiben wiederholt werden.

(S. VII.) — Wie schon bei allem Grossen und Herrlichen, ist es zumal bei dem göttlichen Wort dessen ureigenste, erste und durchgängige Forderung an seine Forscher, ihm zu Füssen sitzend andächtig zu lauschen und das Herz aufzuthun, worauf die heilige Wahrheit uns die thauigsten, duftigsten und süssesten Kelche ihrer Geheimnisse entgegenneigen und erschliessen wird; wohingegen ein richterliches („critisches") Gegenübersitzen ihrem wirklichen und wahren Verständnisse abstumpfende und verkümmernde Hindernisse aufrichtet, wenn sie dann nicht überhaupt sich ganz verschliesst. Wie Gott selbst, also ist auch sein Wort durch und durch Majestät und Liebe; die Liebe aber, die „sich der Wahrheit mitfreuet" (1 Cor. 13, 6), lässt sich inquisitorisch nie gewinnen. Werben wir dagegen in Glaube und Liebe um die göttliche Wahrheit, so wird die Erfüllung dieser süssen Pflicht zu dem ohnehin ganz unberufenen Richten weder Zeit noch Lust übrig lassen.

(S. XII ff.) — Wohl giebt es eine biblische Critik, wie sie auch von der Kirche aller, zumal der ältesten Zeiten mit wachsender Sicherheit, ausstossend und bestätigend, geübt worden ist. Es leuchtet aber ein, dass, je näher den heiligen Ursprüngen selbst und je reicher

ausdrücklich als Vorläufer dieser weiteren Bibelstudien an, so dass wir damit jetzt nur auch ein dort gegebenes Wort einlösen; Art. VI, eine im Auftrage Leipziger Theologen zur goldnen Jubelfeier der academ. Habilitation des inzwischen heimgegangenen Prof. Dr. FRIEDR. WILH. LINDNER im J. 1858 verfasste Beglückwünschungsschrift, hat durch ihren tiefeingreifenden Gegenstand eine derartige Aufnahme gefunden (s. unt. S. 280), dass die jetzige Erweiterung auch schon ihres Leserkreises in mehr als einer Hinsicht gefordert, zudem auch selbst nur immer noch zeitgemässer erschien. Beide

das Maass der Fülle des Geistes, um so grösser auch die äusserliche und innerliche Competenz dazu war. — Und welchen der modernen Bibel-Canones soll die Kirche, welche längst entschieden hat und entschieden bleibt, annehmen? Wenn nicht den von BLEEK, etwa den BAURS, oder irgend eines seiner Diadochen? — So lange diese „critische Partei" gegenüber steht der „gläubigen Richtung", wobei nur etwa das Gebiet der Varianten (sogen. Textcritik) Beiden ein neutrales bleibt, und Erstere nur eine aggressive Critik anerkennt, nur den als wahr und wahren Critiker canonisirt, welcher den Canon mehr oder weniger bemäkelt und bemängelt, kann Letztere intellectuell wie moralisch, kann auch Erstere nie einen Compromiss eingehen. — Zu einer „Versöhnung" in der Wahrheit bedürfte es einer Wiedergeburt schon des Begriffs von biblischer Critik, einer solideren Grundlage, als blosses „laodicenisches" Belieben (Apoc 3, 14 ff.). Wie ich das meine, will ich nicht verschweigen. Die Authentie, Autorität und Integrität der heil. Schrift, welche auch schon menschlicherseits wie kein anderes Document von der höchstdenkbarsten allersorgfältigsten äusseren Hut getragen (CHEMNIC., Exam. Concil. Trid. P. I. ed. Frcf. 1615 p. 85 sqq.) und innerlich solidarisch durchwoben und verbunden ist, wie sie andererseits auch erfahrungsmässig durch Zeugniss des Geistes am Geiste sich fort und fort erwiesen (Act. 5, 32) und in allen Angriffen aus jenseitigem oder dem eignen inneren Lager immer wieder obgelegen hat, muss dem Forscher nachgerade ein gleiches Axiom seyn und werden als die Natur, deren erfolgreiches Studium ebenfalls nicht mit Zweifeln daran beginnt noch endet, dass sie durch und durch zweckentsprechend und organisch sey. Mit demselben principiellen *Credo* und gleicher Hingebung hat man das auch in Psalm 19 an die Natur so wunderlieblich angeschlossne geoffenbarte Wort Gottes zu behandeln. Dieses selbstverleugnende unbedingte Vertrauen in dasselbe wird nie beschämt werden, sowie noch immer jedes wahre und beharrliche Naturstudium mit einer Theodicee endete. —

Artikel aber sind kein blosser Wiederabdruck, sondern schon durch die (namentlich auch für Art. I bedeutenden) literarischen, bez. critischen Zwischenverhandlungen gebotene und auch sonstige Weiterführungen, also „vermehrte und verbesserte“ neue Auflagen, so dass nur wenige Seiten ganz unverändert geblieben sind, wie auch schon die Vermehrung um bez. 15 und 21 Seiten ($^1/_4$ und $^3/_4$) des Umfangs darthut.

Erschienen die früheren Bibelstudien angesichts einer aus der Ferne drohenden Störung des Friedens (1859—60), so fiel der Druck dieser Neuen Bibelstudien, wovon sich da und dort wohl auch noch Spuren zeigen, mitten in die Unruhen und Schrecken der blutigen Entzweiung und Zerreissung Deutschlands, deren Wehen und Nachwehen das schöne, maassvolle Land der Reformation und Literatur, den eigenartigen, elastisch festen Stamm der Sachsen, ein Bienenvolk an Fleiss und Frucht, Ordnung und Sauberkeit, monarchischem Sinn und ritterlichem Stachel (ohne den es hinsiechen würde), zuerst und immer noch fortdauernd hart betroffen haben. Wie Gottes gnädig schlagende und heilende Hand dieses Martyrium deutscher Treue und läuternder Prüfung des Glaubens für uns auch immer wenden wird: möchten unter dem schweren und dunkeln Kreuze wir nur auch das süsse Licht jenes seligen Kreuzes empfunden und erkannt haben, welches Grund und Träger alles Heils der Seelen und Völker ist, und dasselbe forthin in bösen und guten Tagen wir alle, gehorchend oder gebietend, um so wärmer und inniger, fest und wandellos umschlingen! — Psalm 126.

D. Hölemann.

INHALT.

		Seite
I.	Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Gen. I—II .	1
II.	Diesseit des Paradieses	75
	1. Die anorganischen Erzeugnisse am ersten Paradiesflusse. Gen. II, 11 f.	75
	2. Der Erstgeborene und seine Physiognomie. Gen. IV, 1—7 .	83
III.	Die vorsündfluthlichen Hünen. Gen. VI, 1 ff.	112
IV.	Jacobs Sterbeseufzer. Gen. XLIX, 18	160
V.	Das grosse Bekenntniss 1 Tim. III, 16	173
VI.	Die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi	232
VII.	Die biblische Handauflegung	282
VIII.	Spuk und Gespenster nach der Schrift	343
IX.	Das Wort Gottes über die Reichen dieser Welt	365

I.

DIE EINHEIT

DER

BEIDEN SCHÖPFUNGSBERICHTE

GENESIS I—II.

Wie einst vor der Halle des Tempels die beiden Säulen יָכִין und בֹּעַז — „Festigung“ und „Stärke“ — (1 Kön. 7, 21), so stehn und ragen am Eingange der heil. Schrift die beiden wunderbaren Schöpfungsberichte. Alles Darauffolgende tragend sind sie Grundpfeiler und Wahrzeichen zugleich. Gottes Machtverhältniss zur Welt, als der Basis des Menschen, in Bericht I und hierauf in II sein Gnadenverhältniss zum Menschen, ehe dieser durch seinen Fall selbst mit unter den Begriff der Welt versank, woraus ihn eben auch nur wieder die Gnade emporheben kann, Beides zusammen characterisirt im Voraus die ganze kommende Welt- und Heilsgeschichte. Grade in dieser innerlich nothwendigen, am wenigsten aus einer „Zweiheit ihrer Verfasser“ erklärlichen, tiefsinnigen Zweiheit der Schöpfungsgeschichte schauen wir noch die höhere Einheit in der Schöpfung vor ihrer Entzweiung durch die Störung der Einheit des Menschen mit Gott.

Ebendarum sind diese beiden Schöpfungsberichte aber auch im Besondern Wahrzeichen insofern, als an ihrem Verhältniss zu einander die Behauptung organischer und ursprünglicher Einheit des Pentateuchs wie die entgegengesetzte eines Mosaiks ihre erste und entscheidende Waffenprobe zu bestehen hat. Für beide Anschauungen gilt es hier Seyn oder Nichtseyn.

Der ersteren wird die ganz andere Ordnung und auch veränderte Art des Schöpfungsverlaufs wie des Ausdrucks entgegengehalten. Wäre dieser Vorwurf begründet, so würde er freilich die Seite, welche ihn erhob, zurückfallend selbst nicht wenig verwunden, indem die anscheinenden Umkehrungen

des II. Berichts sogar zu Widersprüchen mit sich selbst würden und diese „jehovistische“ Erzählung einen so gedankenlosen Urheber hätte, wie man in Stücken gleichen Ursprungs ihn später nicht wiederfände. Dennoch liegt dem positiven Heerlager in diesem bisher noch unausgetragenen Streite, den Vertretern der Einheit, wie die ernstere so auch die schwerere und eben hier unzweifelhaft ihre schwerste Leistung ob.

Fassen wir die Sphinx, das Räthsel jenes gegenseitigen Verhältnisses näher ins Auge, also zunächst den Ersten (Genes. 1, 1—2, 4), danach den Zweiten Bericht (2, 4—25), und hierauf ihre scheinbaren Dissonanzen, welche die Harmonie überall nicht ausschliessen.

C. 1 bis 2, 4 ist die Weltschöpfung in geordneten, successiven, rhythmisch aufsteigenden Tagewerken, wobei die Continuität mit immer neuen Impulsen aufwogt, verlaufen. — Nachdem Gott die „Materie“ als den für „Himmel und Erde“ schon prädisponirten „Muttergrund“ erschaffen (1, 1), wobei Er als die übernatürliche Causalität aller Natürlichkeit dieser sogleich in den ersten Worten (ברא אלהים את השמים ואת הארץ), zu Abweisung der *πάνθεοι* wie der *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* (Eph. 2, 12), scharf gegenübergestellt wird, strebt die allenthalben planmässige Erzählung bereits mit V. 2 ihrem Endziele sichtlich darin entgegen, dass sie mit והארץ einsetzend (darum auch selbst nicht ותהי הארץ) nur einen tellurischen oder chthonischen Unterbau als den, wenn auch siderisch beeinflussten (V. 14 ff.), eigentlichen Schauplatz der nachfolgenden Geschichten einzuführen sich anschickt. * — Ueber wüster, finsterer Tiefe, einem flüssigen Durcheinander, mit vorwiegendem oder ausschliesslichem (in diesem Falle chemisch agirenden) Wasser, webet stetig der Geist Gottes (V. 2), ebenfalls ein kräftiges Urzeugniss, dass der Geist das die Materie auch Organisirende ist. ** Durch das Wort Gottes blitzt dann zuerst das Elementarlicht auf, *** womit die all-

* Vergl. Hesiod. Theogon. 116 f.: *Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.*

** Vergl. Anaxagoras b. Diog. L. II. init. auf das *Χάος* ein *Νοῦς διακοσμῶν.* (J. G. Rosenmüller, antiquiss. tellur. hist. a Mose Gen. I. descripta 1776 p. 22.)

*** Ist aber Leuchten physicalisch überhaupt nur Oscilliren des

mälig und consequent fortentwickelnde Differenzirung des Universums * in zeitlicher Succession von Licht und Finsterniss anhebt: „ein Erster Tag“ (V. 3—5). — Hierauf örtliche Scheidung der Wassermassen, durch eine horizontale (dynamische) Scheidewand, ** in ein diesseitiges, abwärts sinkendes, schwereres, und ein jenseitiges, aufwärts steigendes, ätherisches Fluidum, wodurch sich dort eine tellurische, hier eine siderische Region (s. u. V. 14) constituirt und abgrenzt: *** „ein Zweiter Tag“ (V. 6—8). — Nun auf tellurischer Seite wiederum Scheidung von Wasser und Land zur anorganischen Grundlage organischen Lebens; und zwar auf dem allmälig abtrocknenden Festlande zuerst Ergrünen in Species (מין) samentragender Vegetation (Kräuter und Bäume): „ein Dritter Tag“ (V. 9—13).

betr. Gegenstandes, so ist das erste Schöpferwort folgerecht die erste Erregung und Bewegung der Schöpfungsmasse.

* Eine wahrhaft schöpferische Scheidekunst, in jenem markirenden הבדיל (V. 4. 6. 7. 14. 18) immer wieder angezeigt, wovon auch selbst Ovid. Metam. 1, 32 sq.: *Sic ubi dispositam, quisquis fuit ille Deorum, Congeriem secuit sectamque in membra redegit* —. Vgl. S. 5 מין.

** Von רקע stampfen, strecken, dehnen, spannen (wie Blech Ex. 39, 3. Num. 17, 3 f. Jer. 10, 9., Wolken Hiob 37, 18), nie nur festigen, ist רקיע etw. Ausgespanntes, ein (kesselartig getriebenes) Gewölbe, dies aber, zumal es V. 6 f. als מבדיל wirkt und dieses Verb. hier überall (V. 4. 14. 18) immateriell steht, auch nur dynamisch und optisch. (S. schon J. G. Rosenm. l. l. p. 54 sq.) Uebr. vergl. ebenfalls Ovid, welcher überh. merkwürdige Berührungspuncte zeigt, l. l. 26 sq.: *Ignea convexi vis et sine pondere coeli Emicuit* — 67 sqq.: *Haec super imposuit liquidum et gravitate carentem Aethera nec quicquam terrenae faecis habentem. Vix ea limitibus dissepserat omnia certis* —.

*** Vergl. 2 Petr. 3, 5 *ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*, wo das schliessliche Prädicat auf Himmel und Erde geht, dabei *ἐκ* substantiell, *διά* formell zu fassen. Bezöge es sich nur auf das nähere *γῆ*, so dürfte *ἐκ* heraus seyn. — Dagegen das „obere Wasser“ einfach als Wolken zu nehmen (zul. Kurtz, Bibel u. Astron. 5. A. 1865 S. 388. 439 ff. 446), hat nicht nur deren qualitative Identität mit dem tellurischen Wasser gegen sich, während das Ober- und Unterhalb der „Veste“ vielmehr einen specifischen und bleibenden „Unterschied“ (מבדיל V. 6 f.) bildet, sondern auch schon die relat. Geringfügigkeit der Wolkenbildung, um durch sie ein ganzes Schöpfungstagewerk auszufüllen.

Auf der so erreichten ersten Hälfte der Schöpfungsstaffel, dem ersten Triëmeron, ist vor dem nächsten Schritte scheinbar ein momentaner Ruhepunct in der Erdentwicklung, da für sie nun vielmehr das Bedürfniss der Einwirkung von Obenher gekommen ist. Dort nämlich, wohin sich (V. 7) das ätherische Fluidum zurückzog, und parallel den aus tellurischem Wasser coagulirenden und auftretenden Festländern, gehen nun Lichtkörper auf (Sonne, Mond und Sterne),* deren etwaiger Selbstzweck für die Tendenz der Erzählung ganz auf sich beruhen bleibt, die aber für das auf der so vorbereiteten, grünenden Erde ermöglichte höhere organische und erst wirkliche, nämlich das animalische Leben die Bestimmung haben, je nach ihrem Hervor- und Zurücktreten zu „scheiden“ zwischen Tag und Nacht und je nach ihrem Standpuncte zu bilden örtliche (אתת) und zeitliche Merkzeichen (מועדים), namentlich Tage und Jahre, also gleichsam das Zifferblatt der Weltenuhr; ausserdem aber, zumal Sonne und Mond, Helligkeit zu ergiessen über die Erde: „ein Vierter Tag“ (V. 14—19).

Auf solcher unten geschaffenen Basis, unter solchen Einflüssen von oben ersteht nun animalisch Lebendiges (נפש חיה), und zwar zuerst diejenige Stufe, wie sie für die noch fortdauernd im Abtrocknen begriffene Erde möglich ist, nämlich schwimmende und fliegende Wesen, als Wasser- und Luftthiere, in grossen und kleinen Species:** beiderseits sich

* So auch die Theorie von Laplace (Herschel), vergl. neuerlich Ebrard, Delitzsch, Nägelsbach, Keerl. Hiervon übr. auch schon Ovid. Met. 1, 69 sqq.: *Vix ea limitibus dissepserat omnia certis, Quum quae pressa diu massa latuere sub illa, Sidera coeperunt toto effervescere coelo.*

** Unter den Schwimmern von den Walen (התנינים הגדלים) bis hinab zu den kleinsten Arten; andererseits כל עוף כנף „allerlei Flügel-Gevögel“, eben im Gegensatz der Schwimmer (V. 21). Der noch reichere Ausdruck כל העוף למינהו כל צפור כל כנף vom Einzuge in die Arche 7, 14 verursacht der Exegese viel Mühe. Ersteres כל העוף als das Genus zu nehmen, vielleicht weil למינהו folgt, und כל צפור כל כנף als zwei Species davon, verhindert schon die Bedeutung von כנף, was niemals irgend ein Geflügeltes (*āles*), sondern nur Flügel (*ala*) ist; ebensowenig kann עוף allein etwa von grossen Vögeln stehen. Die Schwierigkeit löst sich einfach damit, dass כל צפור dem folg. כל כנף nicht coordinirt, sondern letzteres Genitiv des ersteren ist, also 3 Status

verwandt durch schwebende Bewegung in leichteren Elementen, durch eben dazu geeigneten, darum auch analogen Körperbau mit Flossen und Flügeln, sowie durch die Fortpflanzung mittelst des Eies, dieses eigentlichen Mittelstadiums zwischen Vegetabiliensamen und lebendigen Geburten: „ein Fünfter Tag“ (V. 20—23).

Nach inzwischen weiter vollendeter Abtrocknung des festen Landes kommt zu der Flora nun auch dessen Fauna, nämlich, und zwar als Erdproducte (תוצא הארץ V. 24), die Species der Landthiere, grosse und kleine, zahme und wilde (V. 24—25); und danach die Spitze und Krone der Erdschöpfung, als solche auch selbst in der Form der Erzählung hervorgehoben durch einen besonderen göttlichen Rathschluss, durch ein göttliches Vorbild* und hohe Bestimmung: der Mensch, und zwar ein Paar, eben nach Gottes Bilde erschaffen zur Herrschaft über die ganze Erde (V. 24 – 31): „der Sechste Tag“ (V. 31).

Diese 3 höheren und späteren Schöpfungstage bilden zu-

constr. aufeinander folgen. Nun aber bildet vielmehr כל צפור ein Genus (wie צפור Deut. 4, 17. 14, 11. Ps. 104, 17; vgl. Ezech. 39, 4 u. bes. 17), und steht nur ganz so wie Ezech. 17, 23 ושכנו תחתיו כל צפור כל כנף, „allerlei Geflügel von allerlei Fittich“, dieser als Characteristicum nach Grösse, Stärke und Bau. Darauf führt auch schon die Accentuation an letzterer St. (צפור mit Munach) wie auch selbst Gen. 7, 14 (צפור m. Merka). So ist nun der ganze fragliche Zusatz כ׳ צ׳ כ׳ כ׳ nur coordinirte Epexegese des vorangehenden specificirenden Genus כל העוף למינהו. — Beiläufig haben wir es besonders jetzt als eine providentielle That zu erkennen, dass die ursprüngliche Existenz der Species (מין, was von V. 11 an die Stelle des sonstigen הבדיל S. 3 einnimmt,) gleich in der ersten Urkunde mit gebucht ist, ein Zaun wider die modernen Theorieen der Tutle, Darwin u. A., die sonst den Menschen wohl zum Sohne des Affen oder des Frosches machten, wo nicht alle organische Formen, Animalien und Vegetabilien, von einigen oder auch einem Prototyp ableiteten (so dass der Mensch ohne Brudermord und Cannibalismus weder Thier noch Pflanze geniessen dürfte), während dieselben Naturforscher vielleicht die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paar verwerflich finden. *Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*, Röm. 1, 22.

* Auch hiervon wieder, und auch zugleich als von der Krone der Schöpfung, beinahe wörtlich Ovid. Met. 1, 76 sqq. 83: *Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum.*

gleich Parallelen zu den vorausgegangenen 3 primitiven. Wie am ersten Tage das Licht erschaffen wird, so am vierten die himmlischen Lichtkörper; wie am zweiten tellurisches und ätherisches Fluidum sich von einander scheidet, so entstehen am fünften Bewohner des Wassers und der Luft; wie endlich am dritten Tage aus dem Wasser Land und aus dem Lande Vegetation hervorkommt, so erscheinen am sechsten die Landbewohner, denen die Vegetabilien nun zur Lebenserhaltung gereichen.

„Am Siebenten (gleich dem Sechsten und sogar zwiefach articulirten) Tage“ war das Universum vollendet und die Schöpfung abgeschlossen (2, 1 f.), und feierte Gott von all seinem Thun und Schaffen (V. 2—4), wobei die fast schleppend wiederkehrenden und gehäuften Ausdrücke (מכל מלאכתו אשר עשה V. 2 und מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות V. 3) sowohl das anstrengend schwere Wirken, wie ähnlich Pred. 2, 11 עמל שעמלתי לעשות,* als dies auch zugleich im Gegensatze der völligen Ruhe am siebenten Tage (ויכל und וישבת) graphisch zeichnen; daher Exod. 20, 11 וינח (er ruhte aus) und 31, 17 sogar שבת וינפש (er feierte und erquickte sich).

Mit dem Sabbath, diesem beruhigenden Abschlusse des unermesslichen Wunderwerks, welcher zugleich die vollendete gesammte Schöpfung weiht, setzt auch die stets homogene Erzählung gleichsam mitfeiernd ab. Wir glauben eine die Maschen zusammenziehende Verfestigung der Textur zu sehen und zumal in לעשות eine langaushaltende Fermate zu hören. —

Bei Wiederaufnahme des Vortrags werden wir nach einigen wie verknüpfenden Tacten aus der vollendeten weiten Welt scheinbar anderswohin versetzt, wo die Schöpfung von Neuem und dabei mannigfach anders, als früher, vor sich zu gehen scheint.

Die Recapitulation eines so durchgeführten und abgeschlossnen Themas kann überhaupt theils durch Anschauung der Vorgänge von anderer Seite her und dann mit bloss neuen Momenten, theils und namentlich durch ihren erkennbaren

* Nur mit ganz entgegengesetztem Erfolge dieses Rückblicks, nämlich hier menschlich והנה הכל הבל ורעות רוח, dort göttlich והנה טוב מאד.

Zusammenhang mit dem besonderen Zwecke des Ganzen zulässig und räthlich, vielleicht auch durch beides zugleich (Ergänzung und Tendenz) nothwendig werden. Sehen wir nun zu, ob eine derartige Pragmatik in unserem Falle und so statt findet, um zugleich die nachtragende Historiographie zu rechtfertigen.

Nach einer leicht schwülstig scheinenden Einführung beginnt der Zweite Schöpfungsbericht mit der Verneinung, dass anfänglich weder Strauch noch Kraut gewachsen, weil kein Regen und kein ackerbauender Mensch gewesen (2, 5): nur Dampf sey aufgestiegen von der Erde, ihre Oberfläche tränkend (V. 6). „Und es gestaltete Jehovah-Gott den Menschen aus Staub von der Erde und hauchte in seine Nase Lebensodem, und es ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen (7). Und es pflanzte Jehovah-Gott einen Garten in Eden gen Morgen und setzte dahin den Menschen“ (8), liess darin allerlei Bäume von lieblicher Gestalt und Frucht wachsen, mitten unter ihnen zwei ganz besondere (den Lebensbaum und den Baum des Wissens um Gut und Böse, V. 9), und aus seinem Gewässer vier verschiedene Ströme von da ausgehen (10—14). Dorthin setzte Jehovah-Gott den Menschen zu Bau und Hut dieses Gartens (15), von dessen Wissensbaum allein er nicht essen sollte bei Strafe des Todes (16 f.). Auf den Gedanken Gottes, dem Menschen, da ihm Alleinseyn nicht fromme, einen Beistand seinesgleichen zu geben (18), folgt zunächst Bildung von Thieren und ihre Benennung (19 f.), wobei Zurückkommen auf die specifische Vereinsamung des Menschen (20), und danach, bei tiefem Schlafe desselben, Erbauung des Weibes aus einer Rippe des Mannes, welches dann dieser als ihm wahrhaft wesensgleich freudig anerkennt (21 ff.). —

Diese Zweite Erzählung wird sich ganz anders darstellen, je nachdem man sie entweder in Abhängigkeit von Cap. I., als dessen Fortsetzung und bewusste Ergänzung, oder isolirt davon als einen selbstständigen und stricten anderweiten Schöpfungsbericht auffasst.

Im letzteren Falle ist es ein Convolut von Inconvenienzen. Denn da wird, abgesehen von dem nebelhaften Eingange, 1) der Mensch mitten in eine wüste und feuchte Erde

hinein geschaffen (V. 6 f.), und danach erst 2) ein Paradies für ihn von Gott angepflanzt und 3) der Mensch in dasselbe versetzt (V. 8); darauf erst 4) wachsen Bäume darin (V. 9) und 5) gehen aus seiner Bewässerung Ströme hinaus (V. 10—14). Hierauf 6) abermalige Versetzung des Menschen in den Garten, und zwar 7) mit der Bestimmung, ihn zu pflegen und, man weiss nicht wovor, zu hüten (V. 15), und mit der Beschränkung, vom Wissensbaume nicht essen zu sollen (V. 16 f.). Dem nunmehrigen Gottesgedanken an ein dem Menschen nöthiges homogenes Wesen (V. 18) folgt 8) Bildung von Landthieren und Geflügel (ohne Erwähnung der andern Animalien) und ihre Namengebung (V. 19 f.), und erst hierauf 9) Bau eines Weibes aus einer Rippe des Mannes (V. 21—24), bis schliesslich V. 25 überleitet zu Cap. 3.

Diese vielfachen Unzukömmlichkeiten wären zugleich Widersprüche — nicht allein mit dem I. Schöpfungsberichte, wiefern zumal der Mensch hier zuletzt erschaffen wird, dort dagegen zuerst, namentlich vor den Vegetabilien (2, 5. 8 f.) und den Thieren (2, 19) erscheint;* sondern auch Widersprüche und Wirrsale in sich selbst, wiefern eben der neuerschaffene Mensch sich zuerst auf öder, nasser Erde (ohne alle Nahrung, auch nicht der Lunge) befindet und erst nachgehends in ein ihm zuträgliches, schönes und fruchtbares Gartengehege (גַן) gesetzt, ja dieses (wie etwa wenn eine Mutter für ihr Neugebornes Wiege und Pfühl vorzubereiten versäumt hätte) nun erst dazu angepflanzt wird, Bäume sogar erst nach der Hineinversetzung des Menschen darin wachsen und wässernde Ströme entstehen. Darauf von neuem und sogar noch umständlicher (ויקח—וינחהו V. 15) Niederlassung des Menschen im Paradies, um es zu bauen und zu „bewachen“, während doch die Entstehung anderer Geschöpfe, nämlich der Thiere, die es verwüsten konnten, erst später und auch so erfolgt, dass sie hinwiederum zwischen den göttlichen Gedanken an die Schöpfung des Weibes und seine Ausführung mitten hin-

* Vergl. Kahnis, luth. Dogmat. I, 240 f., wo die Ausgleichung durch die Theorie einer vegetabilisch-animalischen Nachschöpfung am 6. Tage als Inhalt des II. Berichts mit Recht abgelehnt wird. S. auch unt. Keerl.

eingeschoben wird. Mindestens stünde zwischen dem Manne und dem Weibe die Schöpfung der Flora und Fauna. Es leuchtet ein, für sich genommen ist Bericht II wider sich selbst. *

Damit also, dass „die Widersprüche beider Schöpfungs„berichte ihre Erklärung allein in dem Grunde, der ihre „Zweiheit erkläre, nämlich in der Zweiheit ihrer Verfasser „fänden,“ ** ist diese Sache nicht erledigt, der Knoten nur entzwei gehauen. Die Verwirrung innerhalb des II. Berichtes bliebe, und eben dadurch für immer ungelöst. Sie stellt uns vielmehr die Alternative: entweder ist sie eine Imbecillität, unwürdig nicht allein der glatten, fliessenden Darstellung in Cap. I, sondern auch der ferneren sogenannten „jehovistischen“ Schriftstücke mit ihrem „fein und sinnig reflectirenden Geiste“ (KNOBEL), — eine Annahme bankbrüchiger Verzweiflung; oder das rechte Ende dieses Knäuels ist anderswo aufzusuchen und die frühere Alternative (S. 7) dahin zu entscheiden, dass in dem II. Berichte nicht nur keine neu aus- oder auch wiederholende, sondern überhaupt keine stricte, geschlossne und selbstständige Erzählung vorliegt.

Wie etwa ein Park nur von einer bestimmten Stelle aus den Stern seiner Durchsichten, eine Stadt nur an dem Knotenpuncte ihre Fächergestalt, Kunstwerke nach einem einzigen

* Wohl selten ist eine apagogische Deduction von innerlich anders stehender Critik so missverstanden und entstellt worden, als die gegenwärtige. Wir selbst — bemerkt z. B. DIETZSCH, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1863 VIII, 188—191 (vgl. F. W. SCHULTZ, d. Schöpfungsgeschichte 1865 S. 349) — müssten ja zugeben, dass 2, 15 nur Wiederaufnahme von V. 8 sey. Dieses, übrigens nur eine aus vielen herausgegriffene Instanz, behaupten wir vielmehr und damit von II nur ebendasselbe als von dem ganzen Verhältniss zwischen I und II als einer grossartigen Wiederaufnahme. Eben weil die logisch zu fassenden Gegner Wiederaufnahmen innerhalb des II. Berichts „zugeben“ und damit das Princip strict-chronologischer Aufeinanderfolge für II aufgeben müssen, dürfen sie sich, ohne principlos zu werden, gegen die Aufstellung eines neuen (des pragmatischen) Princips in II und ebendamit auch gegen die höhere und weitere Folgerung für das Verhältniss von II zu I nicht sträuben. (S. namentl. KEERL, unt. S. 20.)

** KAHNIS, Dogmat. I, 241.

Orte hin ihre sich ausserdem zersplitternde Harmonie offenbaren, oder wie Dome nur die in einer gewissen Richtung gesprochenen Worte zusammenhalten und vernehmlich machen, anderswo dagegen ferne, zerstreute Töne zur deutlichen Rede zusammenlaufen: nicht anders ist es mit dem Bau des Zweiten Schöpfungsberichtes. Das ausschliessliche *δός μοι ποῦ στῶ*, *point de vue* und „Ohr des Dionysius" zu dessen Verständniss bildet der voraufgehende Erste. In dem Verhältniss zu diesem, in der materiellen und formellen Voraussetzung von I liegt der Schüssel zu ungezwungener Auflösung aller inneren Inconvenienzen und Widersprüche von II. Darum kann II nicht wieder dasselbe Erzählungsprincip von I, das der zeitlichen Succession, haben; wird es ihm dennoch aufgedrungen, so erhalten wir eben jene verzerrten Bilder. Erst durch das Medium des I. Cap., somit eben durch die Abhängigkeit von diesem empfängt Bericht II klares und alles zurechtstellendes Licht. Erst damit wird die Historiographie in II zur rechten Historie; die Verwirrung und Sinnlosigkeit wandelt sich um in Klarheit und tiefe Sinnigkeit. —

Zeitliche und sachliche Succession mit ausgesprochener Chronologie vom Ersten bis zum Siebenten Tage durchwaltet den Ersten Bericht. Im Zweiten sind nicht mehr *ἔργα καὶ ἡμέραι*, nur *ἔργα*, mit einer einzigen scheinbaren und ohne Hinzunahme von I nur schwebenden Zeitangabe gleich zu Anfang (V. 4). Demnach herrscht in II auch kein solch realtemporales Erzählungsprincip wie in I, vielmehr das der assimilirenden oder crystallisirenden Gruppirung. Dort aneinanderreihend aufsteigende Analyse, hier von gegebenem Mittelpuncte aus handelnde Synthese. Dort begleiten wir Gottes Schöpfungswerk, d. h. den mit solcher Wirkung sprechenden Gott-Schöpfer, Schritt für Schritt von „Anfang" (בראשית) bis zum „Vollbrachtseyn" (ויכלו, ויכל 2, 1 f.); hier sehen wir alles von einem bleibenden Stand- und Ruhepuncte aus vor sich gehn, und dieses Centrum ist nun die menschliche Creatur, bei der wir, sogleich *in mediam rem* geführt, von Anfang bis Ende stehn bleiben, nur beobachtend, wie und woraus sie .entsteht, wo sie ist, was sie thut, entbehrt und empfängt. Um den Menschen her, womit das

Sechstagewerk in I geschlossen hatte, gruppirt sich, als um das nunmehr einzige Interesse, in II Alles. * Eins nach dem andern tritt an ihn heran und in Verhältniss zu ihm; eins erinnert dabei nur an das andere, auch wenn dieses schon vor ihm existirt hatte: eben die Beziehung zum Menschen nöthigt, es in Erinnerung zu bringen und auch in der eben durch ihn bedingten Ordnung. Der Mensch hält hier Alles zusammen. Nimm ihn hinweg und die ganze Schöpfung in II fällt auseinander. Der Microcosmus der Menschheit** füllt dieses II. Bild aber nur auf dem Hintergrunde und in lebendiger Umrahmung des Macrocosmus von I. — In diesem Lichte schwindet das Abrupte und Verkehrte, um planvoll Geordnetes und überraschende Harmonie hervortreten zu lassen, nicht nur in sich und nach Cap. I hin, sondern auch mit der in gleicher Methode und Richtung gehenden ganzen Folge des Buches.

Einleuchtend und zwingend wird diesen allgemeinen Standpunct der Beurtheilung von dem Verhältniss der beiden Schöpfungsberichte nun auch die nähere und concrete Betrachtung des wirklichen und wahren Zusammenhanges des II. mit sich selbst wie mit dem I. als den allein richtigen erweisen.

Hierzu müssen wir uns vor allem über den eigentlichen Wendepunct, jene anscheinend verschwimmende und verfliessende Nebelregion des Ausgangs von Bericht I und des Eingangs von Bericht II, also über die Scheidemark des streitig gewordenen Grenzgebietes klar werden. Wir fragen denn: wo schliesst Bericht I, und wo beginnt II?

Da V. 3 entschieden zur I. und V. 5 entschieden zur II. Erzählung gehört, so kann über die Zugehörigkeit zu der einen oder andern nur V. 4 streitig seyn, ohne dass er dabei nothwendig, nach gewöhnlicher Annahme, in seiner Totalität zu I (bes. d. Ergänzungshypothese; v. EWALD, DELITZSCH 132 ff.) oder II (Urkunden- und Fragmentenhypothese; BAUMGARTEN, KURTZ, v. HOFMANN Schriftbew. I, 206, KEIL, HENG-

* *Φυσιολογεῖν* — sagt schon Joseph. AA. 1, 2 — *Μωϋσῆς μετὰ τὴν ἑβδόμην ἤρξατο περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς.*

** *Homo „totius Universi epitome*, עלם קטון, *μικρόκοσμος*,“ Jo. GERHARD, Comm. sup. Genes. 1693 p. 30.

stenberg, Eb. Schrader Stud. z. Crit. u. Erkl. d. bibl. Urgesch. 1863 S. 36 f., Schultz, A.; Masor. mit vorausgeh. 'פ als Pethuche) gehören müsste, oder wohl gar syncretistisch zu I und II als Unter- und Ueberschrift oder als Uebergang gleichmässig gehören könnte (K. F. Rinck, üb. d. Einheit der mos. Schöpfungsberichte 1822 S. 18; vergl. Knobel). Vielmehr kommt der Vers hierbei auch je nach seinen beiden Hälften in Frage.

Er beginnt: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, „Das sind die Entstehungen des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden.“ Der letztere Zusatz בהבראם ist nichts weniger als müssig: durch die ausschliessliche Bedeutung der Wurzel ברא als ur- oder erschaffen, welche durch den alliterirend absoluten Zusatz von בראשית ברא im Eingange 1, 1 noch ausdrücklich bestätigt wird, will er von תולדות die Auffassung als einer spontaneen Entstehung oder blossen Entwicklung ausschliessen, mithin eine wirkliche „Erschaffungsgeschichte von Himmel und Erde“ markiren, ebenso wie durch seine ganze Form (בהבראם) diese Schöpfungsgeschichte auf die wirkliche Schöpfungszeit (das Hexa- und Heptaëmeron) einschränken (S. 15) und damit von aller nachherigen Geschichte und Entwicklung sogar ausdrücklich abgesehen wissen.

Die Frage ist nur, ob diese erste Hälfte des 4. V. auf das so eben Erzählte (Bericht I), oder auf das weiter von der Schöpfung Mitzutheilende (Bericht II) gehe, d. h. ob es Nachschrift oder Ueberschrift (Epilog oder Prolog) seyn solle. Alles weist auf Ersteres, auf Abschluss des vernommenen I. Berichts. Wir dürfen, wir müssen die Worte so fassen.

Die Möglichkeit dieser Beziehung liegt darin, dass אֵלֶּה, hier maassgebend, an sich, wie das Demonstrativum auch in andern Sprachen, ebenso vor- als rückblickend seyn kann: zurückblickend z. B. eben in unserem Buche selbst 35, 26 אלה בני יעקב als correspondirende Summirung, wozu der Eingang V. 22 (ohne אלה) gewesen ויהיו בני יעקב שנים עשר; ferner 10, 20 אלה בני חם למשפחתם und V. 31 אלה בני שם למשפחתם וגו', beides wiederum in Correspondenz bez. zu V. 6 und 22; ja noch weiter zurückgreifend V. 32 אלה משפחת בני נח לתולדתם (also אלה auch selbst mit תולדות, in Abwechslung

mit dem verwandten משפחות,) als Schluss eines Abschnitts, welcher V. 1 entsprechend anfing mit ואלה תולדת בני נח; ebenso wie 36, 19 abschliesst mit אלה בני עשו ואלה אלופיהם הוא אדום nach dem symmetrischen Beginn V. 1 ואלה תולדת עשו הוא אדום.* Gleiche Correspondenz von Ein- und Ausgang findet nun auch bei dem I. Schöpfungsberichte statt, welcher anhob mit בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ und nun mit אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, gleich als mit einem *Quod erat demonstrandum*, abschliesst, wo bedeutsam nicht nur das Verb. ברא, sondern auch השמים והארץ in gleicher Folge und gleich articulirt wiederkehrt, während schon im nächstfolgenden Versgliede (4 b) alles ganz anders ist. Dass nun aber nicht auch zu Anfang אלה תולדות וגו׳ (was Ilgen, Pott, Schumann, Knobel, Schrader wirklich von 1, 1 durch den „Jehovisten“ erst nach 2, 4 a versetzt glauben), sondern hierfür בראשית steht, kann nur mechanische Anschauung tadelnswerth finden oder der Beziehung von 4 a zu I entgegenstellen wollen, da grade die ausnahmsweise gewählte Ur-Eingangsform ungleich vielsagender und grossartiger, überhaupt eben so einzig an ihrer Stelle ist.** Dass übrigens אלה, zugleich die weiterhin übliche

* Demnach unrichtig, wie auch unsicher, Pott, De antiq. docum. Gen. II. et III. in *Sylloge commentt. theol. I*, 270: „*Voc.* אלה *quoties hoc nexu deprehenditur non tam ad ea quae praecedunt quam ad ea quae sequuntur referri solet.*“ Vielmehr bestätigt sich an jenen Beispielen und sonst mannigfach (Num. 3, 1—3; vgl. Gen. 11, 27. 25, 12. 13. 19. 36, 40. Ruth 4, 18) die für uns. St. wichtige Beobachtung (Fagius b. Marlorat, Genesis c. cath. expos. eccl. 1562 p. 15 sq.): „*Dicunt Hebraei, in quocunque loco dicitur* אלה, *dirimit praecedentia a seqq., ubi vero dicitur* ואלה, *conjungit seqq. praecedentibus. Est igitur* אלה *hic non ad seqq., sed ad praecedd. referendum — epilogus enim est praedictorum.*“

** Eben durch diese aussereinzige Beschaffenheit hat unser Erster Abschnitt nicht bloss ein Recht, sondern auch die Nöthigung, das in der Genesis überhaupt Sectionen bildende (s. unt.) und ein paarmal (6, 9. 11, 10. 37, 2) auch als Ueberschrift genealogischer Abschnitte vorkommende אלה תולדות, was von ואלה ת׳ zu unterscheiden (s. vorh.) und auch überall in anderer Bedeutung, als hier uneigentlich von Himmel und Erde, nämlich von wirklicher menschlicher Generationsfolge und ihren Geschicken steht, um es bei dieser obschon durchaus anders angelegten Ersten Section nicht ganz

Correspondenz schon jetzt herstellend, auch ohne ein vorausgehendes (ו)אלה im Abschluss stehn könne, bezeugte uns vorhin schon 35, 22—26.

entbehren zu müssen, analog dem sonstigen אלה (10, 31. 32. 35, 26. 36, 19) nachzubringen, nachdem es am Eingange in ungleich entsprechenderer Form schon thatsächlich gestanden hatte. Ausserdem weist, nach Ilgen, Delitzch (133) auch noch auf den Schein eines Gesammttitels hin, den אלה תולדות an der St. 1, 1 gehabt hätte.

Danach erscheint תולדות selbst überhaupt entweder eigentlich, d. i. persönlich, oder uneigentlich, nur personificirend, d. i. sachlich. Im ersteren, persönlichen Falle ist es Abstammung, Abstammungsreihe, real-ideale Entwicklung von jemand, sammt der accidentalen Geschichte, synecdochisch zugleich das Werden des Stammvaters selbst und seine eignen Geschicke miteingeschlossen, s. 25, 19 ואלה תולדת יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק, vgl. 5, 1; Num. 1, 20. Im andern, sachlichen Falle steht es hier 2, 4., wo menschliche Personen noch nicht existirten, von Himmel und Erde. So weit muss das auch die uns entgegenstehende Vertretung der Auffassung von אלה תולדות als einer Ueberschrift des Folgenden anerkennen, mag man nun תולדות selbst transitiv (als „Hervorbringungen", Del. 133; Schultz 351) oder intransitiv (als γεννήματα, wie Aq. 5, 1) oder mehr schwebend nehmen (als „weitere Entwicklung", Baumg. Pent. I, 33 f., oder Geschichte des Himmels und der Erde nach ihrer Erschaffung, Keil BB. Mos. I, 38 ff., vgl. v. Hofmann Schriftbew. I, 206). Lassen wir immerhin die active Bed. der Form תולדות als die erste gelten, obwohl z. B. das analoge תושב (Wohner v. ישב) sofort intrans. ist und auch selbst das von Del. u. Schultz angeführte תוצאות (allerdings zunächst wohl Ausleitungen, Ausmündungen) von Gesen. wie von Fürst primär als „exitus, Ausgänge" erklärt wird. Aber auch in dem Falle ursprünglich transitiver Bedeutung von תולדות ist das Verhältniss nur analog dem des sinnverwandten griech. τόκος, γόνος (γονή) und φύσις, welche gleicherweise die transitive Bedeutung mit der intransitiven verbinden, mag nun, wie in dem ersten Falle, die erstere oder, wie in den übrigen, die andere vorausgehen, und zwar dies nicht ohne inneren Zusammenhang mit den gleichen Verbal-Absprüngen von der transit. Bed. zur intransitiven eben bei γέγονα (neben dem medio-passiven γεγένημαι) gleichwie bei ἔφυν und πέφυκα von dem in Präs., Fut. und Aor. 1 transitiven φύω. Daher denn auch schon die griech. Wiedergabe unserer St. von Aq. und Symm. als γενέσεις und von LXX als (βίβλος) γενέσεως (vgl. 5, 1) bestimmt intransitiv lautet, und zwar letzteres ganz so wie der Eingang des N. T. (Matth. 1, 1) als βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυῒδ, υἱοῦ Ἀβραάμ κ. τ. λ., wo Jesus Chr. eben nicht Factor, sondern Subject und sogar alleräusserster Spross der γένεσις

Aber nicht allein befugt sind wir zu dieser abschliessenden Fassung des אלה ת' an uns. St., sondern auch genöthigt, da es sich hierzu materiell wie formell ebenso

ist (V. 16; vgl. 18). Und wie könnte man hinwiederum dieses βίβλος γενέσεως wohl genauer in das Hebräische zurückübersetzen als eben durch ספר תולדות (Gen. 5, 1)? Ja wie möchte das ganze Buch der „Genesis" im Hebr. sachlich überhaupt besser bezeichnet werden können als eben mit ספר תולדות? Sind doch solche Metastasen der Action in das Intransitive nicht unerhört (Winer Gr. 224 f.), wie andererseits hier besonders naheliegend מולדת, was Ezech. 16, 3. 4 γένεσις (LXX), Gen. 48, 6 ἔκγονα bedeutet. Ganz analog für die Umbiegung von תולדות zur intransitiven Bedeutung ist grade für unsern Fall das auch sachliche κοσμογονία (κοσμογένεια), ursprünglich wohl auch Welthervorbringung und technisch doch nichts anderes als Weltentstehung, wogegen dieselbe Bildung in persönlicher Zusammensetzung, wie τεκνογονία (θεογονία), oder auch sonst direct-organischer, wie καρπογονία, καρποτοκία, nur activ, von Erzeugung, steht. Der Angelpunct, um den sich die Erklärungsvariante von תולדות bewegt, liegt indess nicht sowohl in der Bedeutung des Wortes an sich, ebensowenig als in der des obigen griechischen, oder in der des deutschen „Geburt" (Luth. b. Matth. a. O.), als vielmehr in der mitwirkenden Potenz seiner Umgebung und Verbindung, namentlich des beigefügten Genitivs, ob dieser subjectiv oder objectiv steht, im ersteren Falle als Zeugung oder Hervorbringung durch, im letzteren als Entstehung von etwas, worüber aber einzig und allein der topische Zusammenhang entscheiden kann. Dieser, also auch in unserem Falle ausschliesslich maassgebend, weist nun eine transitive Zeugung des Himmels und der Erde, und darin mit eingeschlossen die Beziehung von 2, 4a zu II, entschieden ab aus folgenden Gründen:

1) Der doch keinesfalls müssige Zusatz בהבראם („da sie erschaffen wurden") beschränkt die תולדות ganz eigentlich auf die Zeit der passiven Erschaffung von Himmel und Erde (ob. S. 12), die in dem Moment ihrer eignen Entstehung doch nicht auch schon wieder erzeugen konnten. Ebenso determinirt auch die Stelle von gleicher Formation Num. 3, 1 ואלה תולדֹת אהרן ומשה (worauf von Nachkommen Mosis ebenfalls gar keine Rede ist) durch den Zusatz ביום דבר יהוה את משה בהר סיני die תולדות ausdrücklich auf jene sinaitische Zeit, gegenüber einer späteren. Die unserer epilogischen Auffassung entgegengehaltene ähnliche weitere Stelle 5, 1 זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אתו וגו', worauf V. 2 am Schlusse ביום הבראם, ist, genauer angesehn, nicht allein nicht dawider, indem ביום ברא V. 1 grammatisch gar nicht zu (זה ספר) תולדת אדם gehört, sondern auf das Folg. geht, dass Gott bei der ersten Erschaffung

trefflich eignet als es zu Einführung des folgenden Abschnitts in beiderlei Hinsicht unpassend ist. Materiell: denn im II. Bericht ist auch von „Entstehungen des Him-

des Menschen ihn in Sein Bild schuf (jetzt nicht ohne Hindeutung auf dessen Verlust, s. u.); vielmehr zeugt V. 2 durch ביום הבראם nach ויקרא את שמם אדם, indem sogleich die Ersterschaffenen אדם genannt wurden (s. 1, 26 f. 2, 7), grade für uns.

2) Die Metapher von „zeugenden“ oder eigentlich „gebären machenden“ Himmel und Erde (wie das caus. Hiphil von ילד, „gebären“, verlangt) hätte zwar vielleicht, obwohl in zwiefacher Abschwächung, eine Analogie bei dem Propheten Jes. 55, 10 („Regen u. Schnee macht sie, die Erde, gebären“, הולידה, zudem mit der erklärenden Parallele הצמיחה, „macht sie sprossen“), sie wäre aber in dieser unserer prosaischen Erzählung schon durch ihren plötzlich auftauchenden und sofort wieder abfallenden hochpoetischen Character mehr als auffällig, wohingegen das intransitiv verstandene תולדות, als Entstehung oder Ursprung, eben schon in dem prosaisch, ja scientifisch geläufigen *κοσμογονία* u. dergl. ein viel näherliegendes und einleuchtenderes Seitenstück besitzt. Dazu kommt, dass jene kühne Metapher eben für II nicht einmal bezeichnend ist, da sie für den Inhalt von I an sich mindestens ebenso zutreffend wäre, wonach also die vermeinte active Bedeutung von תולדות für dessen Zugehörigkeit zu II, als zu viel beweisend, ohne Beweiskraft ist. Ja noch mehr:

3) Es würde תולדות in diesem transitiv-poetischen Sinne als Ueberschrift von II auch noch materiell schlechthin unpassend seyn, mit dem wirklichen Inhalte des folgenden Stücks sich absolut nicht decken, da in demselben von „Zeugungen des Himmels und der Erde“ nicht das Mindeste zu lesen ist, und zwar von Zeugungen des Himmels auch selbst nicht indirect, indem V. 5 f. sogar der Regen ausgeschlossen wird, und auch nicht secundär als Miteinfluss von „Sonne, Mond und Sternen“ (Schultz), was nicht nur der Erzählung angedichtet, sondern auch schon durch die primäre Stellung von השמים unzulässig wird. Aber auch Zeugungen der Erde wären als Inhaltsangabe von II, etwa wegen Plastik des Menschen aus Staub vom Erdboden (V. 7) und der von Thieren ebendaher (V. 19) oder wegen Pflanzung eines Gartens (V. 8 ff.), durchaus inadäquat, noch vielmehr aber wenn diese Ueberschrift eben zur Abhebung von I dienen sollte, wo in dem ungleich voller und systematischer aufsteigenden Hexaëmeron auch selbst einzelne Ausdrücke, wie 1, 11 תדשא הארץ דשא וגו׳ und darauf V. 12 ותוצא הארץ דשא וגו׳, an solche „Erderzeugungen“ weit eher erinnern könnten. Eine mit den „Zeugungen des Himmels und der Erde“ in II beabsichtigte Hervorhebung des Menschen, sofern er seinem besseren Theile nach vom Himmel, seinem niederen Theile nach von der Erde stamme (Hengstenberg, Ev. KZ. 1862 Nr. 5 f.), zu

mels" nirgends und von denen „der Erde" ebenfalls nicht, sondern nur von denen der Menschen, daneben der Paradiesgewächse und gewisser Thierclassen die Rede. Und auch formell: denn Bericht II handelt weder von einem ברא (ur- oder erschaffen), vielmehr, ausser יצר und בנה, nur von עשה und zwar schon in dem fraglichen (4.) V. selbst; noch findet sich in ihm dieselbe Structur und Aufeinanderfolge der nächstzugehörigen stetigen Stichworte השמים והארץ aus Ber. I (1, 1. 2, 1 wie jetzt 2, 4a), wovon daher 2, 4b alsbald um so greller abstîcht durch עשות ארץ ושמים und

der er auch schon laut des folg. Cap. [aber nach dem alterirenden Sündenfalle!] wieder werden solle (Schultz), entspräche vielleicht modern-physiologischer Phraseologie, nimmermehr aber der Einfalt unserer beiden Berichte von Erschaffung des Menschen durch das Wort und den Anhauch wie nach dem Bilde des lebendigen Gottes, für welchen die heil. Schrift niemals „Himmel" sagt. Statt solcher schier deistisch anlautenden Verwischungen ist es im Gegentheil offenkundige Tendenz des II. wie des I. Berichts vom Anfang bis zum Ende, jede automatische Selbstentwicklung der Schöpfung abzuschneiden und vielmehr alles und jedes auf Gottes allmächtiges Wort und Schaffen zurückzuführen, daher denn, wie oben in I (S. 2 ff.), nun eben auch in II immer und immer wieder ausdrücklich gesagt wird: Jehovah-Gott machte Erde und Himmel (2, 4b), Jehovah-Gott liess nicht regnen (V. 5), Jehovah-Gott gestaltete den Menschen aus Staub von dem Erdboden und hauchte in seine Nase Lebensodem (7), Jehovah-Gott pflanzte einen Garten und setzte dahin den Menschen (8. 15), Jevovah-Gott liess sprossen aus dem Erdboden allerlei Bäume (9), Jehovah-Gott gestaltete aus dem Erdboden alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (19), Jehovah-Gott baute die Rippe, die er nahm aus dem Menschen, zu einem Weibe (21 f.), — was alles mit den vorgeblichen „Erzeugungen des Himmels und der Erde", sey es nun Ueber- oder Unterschrift, im grellsten Widerspruche stünde. So wird die transitive Auffassung von תולדות bei II wie bei I durch den Inhalt und Zusammenhang zur Unmöglichkeit und die intransitive als Entstehung oder Entstehungsgeschichte (Ursprung und Entwicklung) zur Nothwendigkeit, wobei übrigens „der Himmel und die Erde" hier allenfalls auch im ganz gleichen Sinne als zu Anfang in 1, 1 von der ersterschaffenen und eben in den תולדות weiterentwickelten Urmasse (S. 2), also beides zusammen mit derselben Synecdoche würde stehen können, als in der oben angeführten genealogischen St. 25, 19 (5, 1), wenn sich dem nicht das eben die תולדות determinirende (S. 12. 15; Schrad. 32) בהבראם, welches sich dann wohl auch ausschliesslich auf das engere ברא in 1, 1 zurückbezöge, entgegenstellte.

ebendamit zunächst von 4a sich scharf abhebt. Ueberdem gehört אלה תולדות ausschliesslich und characteristisch nur „elohistischen" Abschnitten an (s. u.).

Ist 2, 4 a schon hiernach keine Ueberschrift des Folgenden und vielmehr Haupt- und Generalabschluss des ganzen vorhergehenden und eigentlichen Schöpfungsberichts, so würde dieser *ohne* jenen auch einen sehr fühlbaren *Mangel* an sich tragen. Zwar das Hexaëmeron ist abgeschlossen (1, 31. 2, 1), nicht aber auch das grössere Heptaëmeron. Wie nun aber analog sogar jedes einzelne Tagewerk seine vorläufige kürzere Abschliessungsformel hatte, namentlich als ויהי ערב ויהי בקר וגו' und zuvor als ויהי כן, sowie mit וירא אלהים כי טוב V. (4.) 10. 12. 18. 21. 25; und dann wieder eben das ganze Hexaëmeron als solches V. 31 die entsprechend gesteigerte וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, noch dazu mit ויכלו השמים והארץ וכל צבאם (2, 1 f.): ebenso erheischt das hier sichtbar waltende Gesetz proportionaler Symmetrie, dass nun, nachdem inzwischen noch dem, ausdrücklich den 6 Schöpfungstagen als *Siebenter* mit zugezählten, *höheren* und *letzten* Tage sein volles gebührendes Recht (2, 2 f.) geworden, schliesslich auch noch das *ganze Heptaëmeron als solches* in einem besondern und *absoluten Finale* ausgehe, was denn eben geschieht in jenem kräftig summirenden אלה תולדות השמים והארץ בהבראם.

Die *Gegenprobe* für das hiermit total Abschliessende liegt überdem auch darin, dass, würde V. 4b ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים noch unmittelbar dazugezogen, nicht nur ein plötzlicher und *durchgängiger Wechsel* in der bisher consequent gebrauchten Ausdrucksweise auftreten, sondern auch an eine bisher überall so präcise und treffend angemessne Darstellung sich unmittelbar eine ganz heterogene und unleidliche *Tautologie*, nicht etwa nur „breite Malerei" (SCHULTZ 356), sondern eine völlig unnütze und störende Zuthat ohne Gleichen anheften würde; wohingegen dieselben Worte an die Spitze des *folgenden* Abschnittes gestellt als ein dort ebenso *bedeutsames* wie *nothwendiges* Stück erscheinen werden.

Nach alle diesem kann es nichts gewisseres geben, als dass genau auf dem höchsten Grate von 2, 4 die Wasser-

scheide von Bericht I und II steht, wonach denn 4a אלה תולדות השמים והארץ בהבראם das letzte Nachwort zu I, das dort ganz unstatthafte ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים 4b dagegen den ersten Eingang zu II bildet, was auch bereits Drechsler, Steudel, Bertheau, Nägelsbach u. A. (s. o. Knob.) angenommen haben. *

Setzt nun aber demzufolge mit diesem ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים (4 b) ein neuer Abschnitt ein, so ist das ein noch unvollendeter Gedanke, nur der Vordersatz eines solchen So gehört denn auch V. 5 וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו׳ nothwendig dazu als Nachsatz, welchen eben ו einführt. Die Rechtfertigung dieser (von Knobel getheilten) Auffassung enthält schon C. 3, 5 ביום אכלך ממנו ונפקחו עיניכם, wo ביום seq. Inf. ebenso den Vordersatz und dann וְ ebenso den Nachsatz bildet. (Vgl. Exod. 32, 34 וביום פקדי ופקדתי, oder auch Gen. 40, 9 בחלומי והנה.) Den Einwurf (von Delitzsch und Keil), dass an uns. St. „nicht das Verbum, sondern das Nomen (וכל וגו׳) voranstehe", würde schon v. Ewald, ALB. §. 348 a beseitigen, wonach „וְ in jedem Zusammenhange und vor jedem Worte den Sinn der Gedankenfolge haben kann;" ausserdem aber ist unser Satz durch seine Negation so geartet, dass, wenn hier ein Nachsatz eintreten sollte, das ו unmittelbar an ein Verbum nicht einmal gelangen konnte. Hätte doch übrigens das ו auch sogar wegfallen dürfen, wie V. 17 ביום אכלך ממנו מות תמות (vgl. 5, 1 f.) zeigt Der weiter hinausgeschobene Beginn des Nachsatzes mit V. 7 וַייצר (v. Ew., v. Hofm., E. Schrader) hat nicht nur jene nahe Analogie mit dem einfachen וְ (3, 5)

* Hält Delitzsch (642) entgegen, „die elohistische Formung des ganzen Verses lasse keine Theilung zu", so könnte dieses Urtheil, da 4b sich augenfällig und durchgängig von 4a unterscheidet, nur das Criterium sogenannter elohistischer Formen und Farben unsicher machen. — Namentlich wohl um auch השמים והארץ mit ברא in II zu haben, zog Kurtz, auf dessen scharfsinnigen Erweisen sonst meist fortzubauen war, 2, 4a mit zu II, wie umgekehrt Ranke, um יהוה אלהים (worüb. unt.) auch in I aufweisen zu können, 4b mit zu I. Allein die Absicht, auf so entgegengesetzten Wegen die Einheitlichkeit der beiden Schöpfungsberichte zu erweisen, schlägt durch solche Trübung der planmässigen Eigenthümlichkeit jedes einzelnen vielmehr in den entgegengesetzten Erfolg aus.

nicht für sich, sondern auch die Härte einer so langen Parenthese (V. 5—6) wider sich, nicht zu gedenken, dass so der Widerspruch zwischen I und II gleichsam gesucht wird.*

So beginnt denn Bericht II (2, 4b f.) mit der Bemerkung: „An dem Tage, wo Jehovah-Gott machte Erde und Himmel, da war noch gar kein Strauch des Feldes auf der Erde, und gar keine Staude des Feldes wuchs noch“, — auf der ganzen Erde also weder höhere noch niedere Vegetation: geschweige denn *(conclus. a min. ad maj.)* ein essbares Kraut, geschweige denn ein Baum, oder gar ein Fruchtbaum. Das für den Genuss des Menschen Ungeeignete wird durch den jedesmaligen Zusatz השדה (*agreste,* Feld- d. h. wilder Strauch, wilde Staude) scharf betont, wie dasselbe denn auch schon darum nicht „Culturland“ seyn kann (Keil I, 44, J. P. Lange BW. Gen. nach Gusset., de Dieu, Hasse b. Rosenm. und Schum.), weil das parallele חית השדה V. (19 gener.) 20 dann auch Culturthiere bezeichnen, also mit seinem Gegensatze (בהמה V. 20) zusammenfallen müsste. Der Gegensatz von שדה (Feld, vgl. 3, 18., wo der durch seinen Fall degradirte Mensch eigentlich עשב השדה geniessen und dieses sich ihm erst durch die Bearbeitung im Schweiss seines Angesichts in Brodt verwandeln soll V. 19, und Num. 22, 4 „wie der Stier leckt את ירק השדה“) liegt vielmehr in dem sich hiermit, als einer doppelten Folie, bereits anbahnenden folg. גן בעדן (einem eingehegten Garten in Eden), **

* Die alte Erklärung (LXX, Vulg., Luth., Fag., Pt. Martyr Comm., Pelarg. in Genes., Cleric., auch L. Schmid), das beidmalige כל als Accus., von עשות V. 4 abhängig, und dabei טרם als בטרם (LXX πρό, Vulg. *antequam, priusquam*) zu fassen, hat diese sprachl. Schwierigkeit ebenso wie die Unangemessenheit des Gedankens, zumal an dieser St., gegen sich. Unhebräisch auch Richers (Schöpfungsgesch. 188) כל טרם „noch nicht alles.“

** Darum ist חית השדה nicht ohne weiteres s. v. a. חית הארץ (חיתו ארץ) 1, 24. 25. 30 (womit die Unvereinbarkeit von I mit II hat verstärkt werden sollen), und vielmehr eben auch nur Gegensatz der Gartenthiere. Das Wild ist draussen; doch lässt es Gott V. 19 f. mit vor den Menschen kommen. Für Keerl, „d. Einheit der bibl. Urgeschichte“ mit namentlicher Beziehung auf unsere vorliegende Schrift, dabei aber auch den oben S. 9 gerügten Missverständnissen (Basel

den Jehovah-Gott selbst für den Menschen anpflanzt mit ansehnlichen und köstliche Frucht tragenden Bäumen (V. 8 f.). Wir sehen demnach schon in jener, keinesfalls müssig anhebenden, Negation des II. Berichts, welche übrig. in תהו ובהו 1, 2 ihren positiven Pendant findet, einen Ansatz zu dem Centrum dieser Pericope, dem Menschen.

Die nächste Ursache (כי) jenes baaren Vegetationsmangels ist ein doppelter: 1) (von oben) „Jehovah-Gott liess nicht regnen auf die Erde“, 2) (von unten) „Menschen existirten nicht (אדם אין) zu bauen den Erdboden“.* Weist dies letztere auf die aus Cultur zu erzielende, eben zu Menschennahrung geeignete, feinere Vegetation in einem Edel- und Kunstgarten, wie eben im Pradiese, hin, so schliesst Mangel an Regen auch sogar die wilde (des שדה) aus. Jenes אדם אין aber ist sogar auch schon ein directer Fingerzeig, wohin — ebenso wie auch I sogleich in 1, 2 (והארץ) seine Richtung nahm — nun dieser II. Bericht strebe, nämlich zum Menschen, als seinem eigentlichen Object, um dessen willen allein Jehovah-Gott hier schöpferisch handelt.**

1863), ist השדה (sammt האדמה) identisch mit Eden, „ein mittleres Gebiet zwischen dem Paradies und der Erde im Allgemeinen“ (ארץ), „das Weichbild jenes, von welchem noch Strahlen auf dieses fallen“ (S. 58 f.). Dageg. שדה als „noch höherer Natur als אדמה“ Richers S. 182.

* Beiläufig ruht wohl mit hierauf Mich. 5, 6 כטל מאת יהוה כרביבים עלי עשב אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם.

** Diese einfache Lösung des Bedenkens, dass hier die Vegetation ja doch vom Daseyn des Menschen abhängig gemacht werde (gegen I und *granum salis*), findet auch in dem entsprechenden Verb. יצמח Bestätigung, da „sprossen“ durch Regen, nicht aber durch Menschenhand bedingt seyn kann, deren עבד את האדמה vielmehr auf „Erdarbeit“, spec. „Furchen“ (Fürst, HWB. II, 102) hinauskommt. Nicht einmal das Pflanzen kann jetzt dazu gerechnet werden, da dies, neben Erschaffung des Menschen V. 7, Gott selbst vollzieht (V. 8 ויטע, vgl. ויצמח V. 9). Dem Menschen bleibt hierauf nur ein עבד des schon angepflanzten „Gartens“ überlassen (V. 15); das עבד את האדמה hingegen wird erst infolge des Sündenfalles, als schwere Strafe, mit der Vertreibung aus dem Paradiese, in derselben continenten Erzählung 3, 17 ff. sein Theil. Da nun jener Zweifel kaum annehmen wird, dass die Vegetation der Erde bis dahin ganz ausgeblieben sey, so lässt ihm diese Instanzenkette nur die Selbstauflösung übrig.

Statt der Niederschläge (des Regens) zur Erde, wohin noch aller Zug fehlte, gab es vielmehr aus der Erde fort und fort aufsteigenden Dampf (ואד יעלה מן הארץ), der eben dadurch zugleich die ganze Erdbodenfläche nässte (והשקה את כל פני האדמה), dies jedoch nicht etwa als ein Surrogat des befruchtenden Regens oder als Thau (ONKEL., KIMCHI, LUTH., PT. MARTYR, MUSCUL., MOLDENH., RICHERS, wie zumeist, s. Critt. ss. Frcf. VII, 634 sq.), weil ja eben dabei auch nicht einmal ein Strauch oder eine Staude des Feldes wuchs.

Hier fragen wir unwillkürlich, in welchem Stadium der Weltschöpfung wir nach diesen zusammengehörigen und, neben jener teleologischen Anlage, durch ihre prägnante Auswahl jedenfalls characteristisch gemeinten Indicien — negativ der Abwesenheit aller Vegetation und positiv ununterbrochenen Ausdampfens der Erde — uns befinden? Ohne weiteren Anhalt wäre das freilich immerhin so wenig präcisirt, dass wir eine auch nur annähernde Orientirung in der Zeit daran nicht hätten, weder in der Richtung nach rückwärts (dem äussersten *Terminus a quo*, dem „Anfange" zu), noch in der nach vorn, wo das nächste Datum die Bildung des Menschen ist, die ohne eine lange Reihe von Zwischenstadien von dorther undenkbar wäre, — wir sähen uns wie in das תהו ובהו 1, 2 zurückgeworfen. Jene zur Orientirung bestimmten und doch allein nicht dazu ausreichenden Anzeichen verweisen uns zwingend auf eine dabei vorausgesetzte noch anderweite Orientirungsstaffel, der wir die gegenwärtigen Data nur noch einzuordnen haben, um das gesuchte *δός μοι ποῦ στῶ* wirklich zu haben, welche mithin bekannt und an sich so klar und sicher seyn muss, dass die vorliegenden sparsamen Hinweise zu jenem Zwecke ausreichen können. Diese vorausgesetzte Orientirungsscala ist begreiflicherweise nicht irgend eine ältere oder neuere menschliche Schöpfungstheorie, welche etwa mit jenen beiden Anzeichen des Ausdampfens der noch pflanzenlosen Erde zufällig irgendwo zusammenträfe: nein, sie ist positiv und mit nothwendiger Logik schon vor diesem II. Schöpfungsberichte gegeben in dem — unmittelbar vorausgegangenen exact-chronologischen I. Schöpfungsberichte, womit also beide Berichte schon organisch ineinander greifen.

Wo aber stehen wir nun nach jenen Indicien des II. Berichts, wenn sie von der Chronologie des I. beleuchtet werden? Das erste dieser Anzeichen war gänzlicher Vegetationsmangel. Vegetation aber trat im I. Bericht am dritten Tage auf (1, 11 f.), an welchem zuvor die Scheidung von Land und Meer erfolgt war, sowie am vorangehenden zweiten Tage (V. 6—8) die Scheidung des obern und untern Wassers durch eine Wölbung (S. 3), „Himmel“ genannt (שמים elementar). Und hier ist es, wo unser II. Bericht 2, 4 b mit voller mathematischen Sicherheit sofort einsetzt in den Worten ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים. Da ist zuvörderst nicht mehr von einem ברא, dem Ersterschaffen, wie es einem unabhängig anhebenden Schöpfungsberichte ziemen würde und im I. auch wirklich, namentlich zu Anfang und zu Ende geschehen ist, sondern vielmehr im Gegensatze davon nur von einem עשה (vgl. 1, 7) die Rede; und ferner lesen wir da zum erstenmal nicht mehr das geläufige השמים והארץ (in dieser Ordnung und beides mit Artikel), was den Himmel und die Erde jedesmal zusammennimmt und damit als Weltuniversum bezeichnet. Dagegen legt ארץ ושמים in umgekehrter Ordnung und ohne Artikel Beides vielmehr auseinander, wie auch die St., wo das gleiche wiederkehrt, Ps. 148, 13 (הודו על ארץ ושמים, vgl. Jer. 10, 12 עשה ארץ בכחו ... ובתבונתו נטה שמים) bezeugt. Und grade so will es unsere St., Beides auseinander gelegt, und zwar ארץ voran, שמים zuletzt. Entspricht das nicht eben der Notiz in Cap. I bei der Scheidung von unterem und oberem Wasser, dass die Beides auseinander haltende Scheidewand (רקיע — מבדיל) „Himmel“ (שמים artikellos) genannt (1, 8) und zwar gleichfalls zuletzt dahin markirt worden?* Unter vielen Versuchen

* Wäre es um äussere Uniformität beider Berichte zu thun gewesen, da doch II, bei innerer Zusammengehörigkeit mit I, vielmehr auch in der Färbung seinen tiefbegründeten besondern Character behaupten soll (s. unt.), dann könnte und würde es 2, 4b heissen ביום הבדיל וגו' (welches Verbum eben I principiell durchzieht, S. 3); doch wäre dies eben ein nur mechanischer Anschluss und eine tendenzwidrige Fusion, wie ähnlich 1, 1 das sonst geläufige אלה תולדות וגו' verschmäht und gegen das hier um so viel würdigere בראשית ברא וגו' (S. 11 f.) vertauscht ward. — Der Sache nahekommend, doch

haben wir nirgends eine triftige Erklärung des in diesem V. so bald veränderten Ausdrucks ארץ ושמים gefunden.* Die hier gegebene wird stichhaltig seyn und zugleich über die besondere Tendenz des II. Berichts und dennoch polarische Zusammengehörigkeit mit dem I. ein überraschendes Licht ergiessen.

Sonach versetzt uns ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים zurück an das Ende des zweiten Schöpfungstages, wo eben Erde und Himmel auseinander traten, und damit im eigentlichen Sinne „gemacht ward Erde und Himmel“, — eine Periode, welche höchstens bis auf die Schwelle des dritten Tages reicht, weil an diesem die Erde, nach Absonderung des Wassers, grünen Anflug erhielt (1, 11 f.), der nach markirter Aussage unseres Nachsatzes (2, 5) zu jener Zeit des Werdens von Erde und Himmel „noch nicht“ da war.** Diese Zeitangabe wird zu einer wirk-

verfrüht und mit unglücklicher Conjectur בהבדאם statt בהבראם, erklärt Pott (l. l. 272 sq.) 2, 4a: *Historia coeli et terrae, ex quo (e rudi massa) invicem segregata sunt.*

* Seltsam verkehrend Drechsler, Einh. u. Aechth. d. Genesis S. 78 השמים והארץ „als besondere Glieder“, dageg. ארץ ושמים „als Ganzes.“ Ebensowenig der Stellung und Coordination der Worte als dem Inhalte von II entsprechend J. P. Lange BW. Gen. 59. 62., „der theocratische Himmel werde von der Erde aus vollendet.“ Critischer sieht v. Hofm. (I, 281) in dieser Ordnung der beiden Worte „eine Herstellung des Ortes, von wo der Regen kommen, und des Ortes, wo die Pflanzenwelt wachsen und der Mensch arbeiten wird.“ Allein wozu die entgegengetzte Ordnung, und eine Bemerkung, welche nur das Gegentheil von dem allen einleiten sollte, dass kein Regen, kein Wachsthum, kein Mensch da war? — Oder die Erde voran als Schauplatz des Folg. (Baumg., Del., Keil)? Aber gilt das nicht auch von I (1,2 S. 2)? — Bei Hengstenberg a. O. ist kein Versuch zu Erklärung dieses sprachlich-rhetorischen Phänomens und der von Schultz (Schöpfungsg. 357), „weil jetzt (in II) die Erde den Himmel an Bedeutung überrage,“ zerfällt schon dadurch, dass Ders. zuvor (S. 351, ob. S. 16) die umgekehrte Ordnung in 2, 4a ebenso verstand.

** Darum Nichts vom „Standpuncte im sechsten Tagewerke unmittelbar vor der Schöpfung des Menschen“ (Drechsler, d. Einh. S. 78; vergl. Ranke, I, 164 f., Keerl, d. Mensch cet. 726 ff., d. Einh., vgl. o. S. 8 u. 29), oder gar erst vom siebenten Tage, sofern 1, 26 nur proleptisch von der Schöpfung des Menschen berichte (Richers 184 ff.

lichen und selbst mathematischen Zeitbestimmung erst durch Bericht I; ohne ihn, der somit ihre unabweisliche Voraussetzung bildet, schwebte jene Zeitangabe (auch wenn man ביום nicht grade als „Tag" urgirt) mit allem ihren Anhange, ein wahres Luftschloss, in bodenloser ewiger Leere.

Reicht dieselbe Voraussetzung von Bericht I für II doch selbst auch bis in die Motivirung von 2, 5a mit כי in b. Denn allein das Fehlen des Regens und der Menschenhand erklärt das Fehlen der Vegetation nicht hinreichend, sofern Regen und Cultur nur Unterstützung, nicht aber Begründung der Existenz einer Pflanzenwelt sind. Die eigentliche Erschaffung bleibt dabei also immer noch vorausgesetzt, die wir eben auch nur in C. 1 finden (Ranke, Unterss. 1, 164 f., Baumgarten, Comm. z. Pent. I, 34). Zur Zeit aber existirten nicht einmal „Samen und Keime",* die ja selbst nur erst Frucht und Erzeugniss einer mithin schon vorhandenen Vegetation seyn könnten, ebenso wie der erste Mensch aus gleichem Grunde nicht zuerst Embryo gewesen ist.**

Dass aber nun nach dieser bedeutenden Tangente von II mit I auf der Schöpfungsstaffel von Cap. 1 in Cap. 2 nicht Schritt für Schritt weiter fortgegangen, sondern namentlich über die dortige Vegetabilien- und auch Animalienentstehung hinaus ein Sprung gethan wird bis zum Menschen durch וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה 2, 7: das hat begreiflicherweise nicht ein plötzliches Verwerfen der vorher so klar adoptirten I. Schöpfungsreihe zum Grunde, sondern ist, grade wie zuvor die Wahl des Ortes zum ersten Einsetzen, wieder nur die Folge eines mit dem der I. Erzählung nothwendig nicht coincidirenden Princips in dem (sonst ja überflüssigen) II. Berichte, und eine Wirkung jener freien Be-

191 f.). — Dageg. die Pflanzung des Paradieses am dritten Schöpfungstage schon Ephrem., Beda A., s. K. Ammer d. Streitfrage üb. d. Lage des Paradieses 1855 S. 17, auch Corn. a Lap., Ad. Osiand., Jo. Marck. hist. paradisi. Amst. 1705 p. 240 sq., v. Hofm. I, 281.

* Wie schon hebr. Ausleger, R. Salomo b. Marlor. Genes. p. 16.

** Vergl. über den Streit, ob früher das Huhn oder das Ei gewesen (da dieses doch eines Früheren bedürfe), Plutarch, Sympos.

wegung, wie sie nur erst durch die Voraussetzung des stricten I. Berichts dem bewusst supplirenden II. ermöglicht ist. Hier in II ist das Princip eben der Mensch selbst, als Centrum der Schöpfung, welchen die II. Erzählung mit einer Raschheit erreicht, die mit Hinzunahme von Cap. 1 dennoch vorbereitend genug ist, ohne diese hingegen nicht nur der I. Erzählung, sondern auch allem Verstande Hohn spräche. Um so *in mediam rem*, wie hier geschieht, versetzen zu können, bedarf es ja in der That namhafter Voraussetzungen, die hier nur in I liegen können. Mit nur zwei anbahnenden Schritten ist unsere II. Erzählung bis zur Höhe der Menschenbildung von Staub aus dem Erdboden gelangt, nämlich durch Erwähnung 1) vorheriger Nichtexistenz von Menschen (אדם אין V. 5 b), und 2) der Existenz getränkten Erdbodens (V. 6), hieraus den Menschen zu formiren, wie es V. 7 wirklich geschieht: „und es gestaltete Jehovah-Gott den Menschen“ cet.

Hatte 1, 26 f. generell nur נעשה אדם und ויברא אלהים את האדם (in Gottes Bild), so gilt es jetzt noch die ergänzende neue Angabe, aus welchem der 1, 1 (durch ברא) ersterschaffenen Stoffe Jehovah-Gott den Menschen plastisch bildete oder gestaltete, gleichsam modellirte (יצר, Vulg. *formavit*, LXX *ἔπλασεν*, vgl. 1 Tim. 2, 13 *Ἀδὰμ πρῶτος ἐπλάσθη*, — eins von den unserer ausmalenden II. Erzählung ebendarum nothwendigen specielleren und gleichsam farbigeren Verben, wie nachher V. 8 נטע vom Garten, V. 22 בנה vom Weibe). Der Artikel bei האדם führt uns zwar zunächst das Urindividuum, als zugleich das ganze Geschlecht in sich begreifend, vor, ohne indess auch hier ein Zurückdenken an die in Cap. 1 schon generell berichtete Menschenschöpfung auszuschliessen.

Jener Stoff, woraus so der Mensch gestaltet ward, ist עפר, Staub, der zwar nach seinen letzten Bestandtheilen und Residuen in „trockner, zerriebener“ Gestalt (Fürst), nicht aber auch eben jetzt so zu denken ist, da diese für das plastische יצר am allerungeeignetsten und אבן dafür weit bezeichnender wäre: vielmehr besagt die ausdrücklich hinzugefügte Fundgrube dieses עפר, nämlich מן האדמה, dass dieser Staub dem gleich zuvor als getränkt bezeichneten Erdboden (ebenfalls אדמה, *humus*, nicht ארץ) entnommen

war,* wie denn auch in der That der Menschenleib, gleich der Erde selbst, noch mehr feuchte als feste Bestandtheile besitzt. Daher LXX *χοῦν* (d. i. eig. Guss) *ἀπὸ τῆς γῆς* und Paulus 1 Cor. 15, 47 *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός*; Vulg. „*de limo terrae*,“ LUTH. „aus einem Erdenkloss.“ — Uebrigens hat diese Angabe des leiblichen Grundstoffes vom Menschen in II allerdings auch schon seine Wiederauflösung in diesen äussersten Bestandtheil, die Folge seines Falles (C. 2—3), im Auge (3, 19 (עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב), wie er denn, so in עפר gründend (Hiob 4, 19), auch im Tode in עפר (Ps. 22, 16. 30) und unserer Grundstelle harmonisch in אדמת עפר (Dan. 12, 2) gebettet wird. Schön verbindet jene plastische Bildung („als aus Thon“) mit dieser Wiederauflösung in עפר („Staub“) Hiob 10, 9 (vgl. 33, 6) כחמר עשיתני ואל עפר תשיבני.**

Der unmittelbare Zusatz von der Belebung dieser Körpermasse durch göttliches Einhauchen von Lebensodem (ויפח באפיו נשמת חיים) V. 7 b stellt das gerade Gegenbild des leiblichen Todes in Aushauchung der Seele und dann wieder statuenartiger Erstarrung des Körpers dar,*** würde übrigens an

* „*Deus formavit primi hominis corpus ex pulvere vel solo* (*quia* עפר *significat pulverem tenuem ac minutum*, *Gen.* 13, 16) *vel aqua permixto*, *ut ex vaporis terram irrigantis descriptione et ex voce* אדמה *colligi posse videtur*,“ Jo. GERHARD, Commentar. sup. Gen. p. 42. Ebenso, mit FAG., VATBAL. (Marlor. Gen. p. 17), ABR. CALOV. Comment. in Gen. 1672 p. 252: „*Ita occasionem sumit agendi — tum de formatione hominis e luto terrae*, *cujus pulvis blando vapore etiam fuit perfundendus*, *quum inde homo formandus erat*.“ Auch AD. OSIAND. „*e pulvere terrae irrorato*.“

** Einen Rückblick auf den 6. Tag in I erkennt hier auch LUTHER, um nun anzugeben, „*unde cultor terrae venerit*“ (Enarr.), wogeg. KURTZ (Bib. u. Astr. 5. A. 106), welchem C. 2 ein besonderer Unterbau für die Geschichte vom Sündenfall ist, durch Erwähnung der Formation des Menschen als eines Gebildes aus Staub und Asche [?] sowohl die Strafbarkeit und Thorheit der Selbstüberhebung gesteigert [Hiob 4, 18 f.] als die Rückkehr zur Erde erklärt findet; s. ob.

*** So ist diese anfängliche Pygmalions-Statue des neugeschaffenen Menschen (vgl. unt.) eine Weissagung und ein Pfand der einstigen Auferstehung von den Todten, wie denn wohl auch mit Rücksicht auf uns. St. (vgl. 1 Cor. 15, 38. 41. 44 ff. 47 ff.) der Apostel 2 Cor. 5, 1 f. lehrt: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι, ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ* (vgl. ויפח) *ἔχομεν ἀχειροποίητον* (vgl.

sich allenfalls auch schon an dem bald hervortretenden zeitlos gruppirenden Character dieses Abschnittes Theil nehmen und danach als Simultaneum der Körperbildung (mit Greg. Nyss. und Joh. Dam. geg. Chrysost. und August. b. Gerh. p. 43, auch mit Keil I, 45) gefasst werden können, wenn nicht theils V. 8 u. 15 dies widerriethen, theils zu dem ויפח באפיו schon אפים vorhanden seyn mussten,* da die Annahme einer Prägnanz, nämlich באפיו vom Erfolge des göttl. ויפח, von dem Ein- und Ausathmen des Menschen durch die Nase, den sonstigen Gebrauch von נפח ב׳ (Ez. 37, 9 vgl. 22, 20. Jes. 54, 16. Hagg. 1, 9) gegen sich hat. In jedem Falle ist aber jenes ויפח באפיו נשמת חיים zugleich eine Illustration der Schöpfung des Menschen „in Gottes Bild" Cap. I, weil es eben נשמה von Gott gehaucht ist, die er dem Menschen nicht bloss belebend, sondern auch beseelend und begeistend einhaucht (s. Deyling, obss. ss. ed. 2. II, 3 p. 42): vgl. Hiob 33, 4 רוח אל עשתני נשמת שדי תחיני, 27, 3 כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי; 32, 8 רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם, u. Spr. 20, 27 נר יהוה נשמת אדם.** Und eben aus der Verschmelzung göttlicher נשמת חיים mit dem irdischen Leibe „ward der Mensch zu נפש חיה" (V. 7b).***

Dieser so wahrhaft singulär zubereitete, vater- und mutterlose, Erste Mensch bedurfte vor allem eines ihn hegenden und pflegenden, bergenden, nährenden und entwickelnden conformen oder homogenen Wohnplatzes. Wenn dies nunmehr (V. 8) also erzählt wird: „Und es pflanzte Jehovah-Gott einen Garten in Eden gen Morgen und setzte dahin den Menschen, den er bildete", —

(וייצר — *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* (im Gegensatz unseres מן האדמה) —.

* *Omnia denique membra Ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus.* Lucret. R. N. 4, 839 sq.

** Das neutestamentliche *ἐνεφύσησε καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον* (Joh. 20, 22) ist das geistliche Gegenbild der Schöpfung des Menschenlebens. — Vgl. 1 Cor. 15, 45 ff.

*** „Zwischen den Vorstellungen der Emanation einerseits und der puren Creatürlichkeit andererseits — sagt J. P. Lange, Gen. 72 — liegt der Begriff der freien Lebensmittheilung in dem Mysterium der Belebung: Leben aus Leben, Licht vom Licht, Geist vom Geist."

so kann man dem Erzähler kaum ohne selbst in diesen Verdacht zu kommen den Blödsinn aufbürden, er lasse erst jetzt die Wiege für den bereits zur Welt gekommenen Menschen zimmern.* Nicht die That ist das Nachträgliche, sondern die Form der Erzählung ist es, wie das die Form und der Character dieses ganzen II. Abschnittes ist, was sich physiologisch an seinen einzelnen Gliedern nur wiederholt. Die Relation, nachdem sie das Nöthigste zur Constituirung seines Wesens, auch schon hierin Bericht I vervollständigend, vorausgeschickt hat, nimmt den so gewordenen geist-leiblichen Menschen gleichsam in ihren Arm und Schooss und greift selbst nach seinen nunmehrigen Bedürfnissen, rechts und links, wie sie in Wirklichkeit schon um ihn her daliegen.

Die hebr. Sprache, welche das Plusquamperf. (die Verbalform für eine hinter der eigentlich in Rede stehenden noch zurückliegende Vergangenheit, gleichs. das Imperf. des Perf.,) nicht, oder richtiger keine „äussere Unterscheidung dafür“ hat, pflegt dasselbe durch das Perfect zu ersetzen (v. Ew., ALB. §. 135a), welches übrigens auch in der Uebersetzung allenthalben wohl beibehalten, bez. durch Imperf. wiedergegeben werden kann (wie eben V. 8 אשר יצר). Nun handelt es sich aber bei uns nicht um abgethane Handlungen, son-

* Und auch die Vorstellung, dass der Mensch zuerst in dem himmlischen Paradies gestaltet und erst später in das etwa inzwischen hergestellte himmlisch-irdische Paradies gebracht worden sey (L. Schmid, Erkl. S. 90 f. 114 ff.), hebt diese logische Schwierigkeit nicht nur nicht, sondern mehrt dieselbe noch gegen den Text, indem z. B. hiernach der Mensch doch aus „Erdenstaub“ gebildet worden ist, mithin in jenem Falle entweder dieser Stoff oder das Gebild in den Himmel hinaufgenommen seyn müsste. (S. u. S. 31.) Macht dagegen Keerl (Einh. S. 63) Gottes Allmacht geltend, welche „zwei verschiedene Werke zu gleicher Zeit schaffen könne“: so trifft dieser Pfeil schon wenn wir an die wundervolle Schöpfungssuccession des Sechstagewerks denken und da eben nach K. auch in II „ein genauer chronologischer, sachlich wie zeitlich wohlgeordneter Fortschritt waltet“ (S. 43 vgl. 61. 66. 69. 80. u. a.) — über sein Ziel hinaus. Urgirt übr. Derselbe für seine Ansicht, dass II ganz in den 6. Schöpfungstag (s. ob. S. 24) und zwar nach Erschaffung der „Thiere der Erde“ falle, jetzt auch מקדם, sofern der Begriff „Osten“ oder „Morgen“ ja „das Daseyn der Sonne voraussetze“, so lässt er ausser Acht, dass dies nur ein Ausdruck des Concipienten ist.

dern um lebendig allmälige Einführung des um den neugeschaffnen Menschen her allerdings real schon Vorhandenen, der Umstände im eigentlichen Sinne, was indess so nur im hebr. Aorist (Imperf. mit ו conv.) geschehen konnte.* Da scheinen freilich die Acte einzeln nach einander vor sich zu gehen, während sie in der That doch nur in einzelnen Bildern geschildert werden, deren eigentliche Aufeinanderfolge oder vielmehr Aufeinanderbeziehung eine höhere logische,** nämlich von ihrer Stellung zu dem maassgebenden Centrum der Erzählung, hier von ihrer individuellen Gruppirung um den Menschen her abhängig, noch deutlicher aber und exactgewiss erst durch ihre Dependenz von dem rein chronologischen Spalier des I. Berichtes ist, welchem zufolge alle Vegetation schon am dritten Schöpfungstage, die Erschaffung des Menschen aber am Schlusse des sechsten erfolgte, so dass denn auch der Garten die Priorität vor dem Menschen hat.

Die Folge der Erzählung ist also, wenn man nicht ein bodenloses, wüstes Durcheinander (S. 7 f.) vorziehen will, in II pragmatisch zu gewinnen, ohne grammatisch-perspectivische Rangordnung, mit nur formeller, aber vom rechten Standpuncte aus ganz logischer (nach Ranke I, 165 sogar „absoluter") Coordination; es ist eben Gedanken-, nicht Zeitfolge (Kurtz), noch kürzer Ideeenassociation. Dieselbe Amphibolie von Zeit- oder Gedankenanschluss, wie das hebr. ו consec. (welches „ebenso bei der Zeitfolge als bei der blossen Sinn- oder Gedankenfolge" steht, v. Ew. §. 342 a), haben gleicherweise griech. *νῦν* (*νύν*, *νύ* vgl. *τοίνυν*, auch *οὖν* der Wiederaufnahme, Winer Gr. 394), lat. *nunc*, *jam* (selbst *igitur*), deutsch „nun", welches ebenso zeitlich ganz Entlegenes pragmatisch verknüpft; also hier „nun (aber) bil-

* Daher auch LXX meist wieder im Aor., selbst V. 8 (15) *ὃν ἔπλασεν*, wofür Vulg. im Plusquamperf. V. 5 (*pluerat*, mit Luth.), 8 (*plantaverat* — *quem formaverat*, Luth. gemacht hatte, vgl. 19 *formatis* — *animantibus*, Luth. als — gemacht hatte), 22 (*extulerat*, wo Luth. nur „nahm.")

** Wie auch das Perf. „bloss kraft des Zusammenhangs oder der wechselseitigen Beziehung des Sinnes der beiden Thaten" plusquamperfectisch gemeint ist (v. Ew. a. O.).

dete — nun (aber) pflanzte J.-G.“ cet. * — Auch Knobel hat richtig erkannt, der Verf. dieses Cap. gebe kein vollständiges Schöpfungsgemälde, und betrachte als den Mittelpunct der Erdbesetzung den Menschen; unrichtig ist nur, dass er auch zeigen wolle, in welcher Reihe diese Schöpfungen erfolgten (— also wirklich erst der Mensch, hierauf Gewächse, dann Thiere, dann das Weib?).

Die Nöthigung zu jener anderen Würdigung dieses II. Berichts liegt schon in dem gewiss auch intellectuell gültigen Axiom *„quilibet praesumitur bonus (mente), donec probetur contrarium“*, überdem apagogisch auch in dem Weiteren, wonach bei Aufdrängung und consequenter Festhaltung des Princips zeitlicher Succession der Mensch nicht allein anderswo formirt und dann erst in den später gepflanzten Garten versetzt wäre (S. 29; KVV., Fag., Calov., s. u.), sondern auch erst hiernach Gott Bäume hätte wachsen lassen (ויצמח V. 9), worauf der da weilende Mensch V. 15 nochmals dahin versetzt würde, — noch anderer (S. 7 f. ausgeführter) Instanzen *ad absurdum* zu geschweigen.

Das Bedürfniss eines adäquaten Aufenthalts für den kindlich-neuen Menschen war es also, was auf die Erzählung von der Pflanzung eines (etwa von weitem Alpenzuge „eingezäunten“) Gartens für ihn führte (V 8.). Das Pflanzen Jehovah-Gottes Selbst giebt diesem Garten eine besondere Auszeichnung auch in der Beschaffenheit und macht ihn zu einer direct göttlich-väterlichen Anpflanzung, einem „Gottes-Garten“ (13, 10. Jes. 51, 3 כגן יהוה — כעדן, vgl. Num. 24, 6 von Aloën כאהלים נטע יהוה, Ps. 104, 16 von Cedern des Libanon עצי יהוה ארזי לבנון אשר נטע). Dieser Edelgarten lag in einem Wonne-

* Solche logisch nachbringende oder auch vorgreifende Imperff. m. V. conv. s. z. B. Deut. 31, 8 f., wo, falls ויכתב (V. 9 a) eine stricte Zeitfolge enthielte, zwischen den Anreden V. 2 ff. und der Uebergabe der Thorah V. 9 b die ganze Niederschrift derselhen inneliegen würde (vgl. V. 24 f.; Schultz, Deut. 91 f. 641); andererseits Gen. 24, 29 (וירץ, worauf erst Ende V. 30 zurückkommt) oder 27, 23 ויברכהו mit darauf wieder zurückschreitendem ויאמר V. 24. Vgl. Deut. 34, 9 — nach Mosis Tode — כי סמך משה וגו', Jon. 1, (5) 10; 2 Kön. 20, 12. Einen andern „evidenten Beleg“ für solche einfache Weise altsemitischer Geschichtschreibung s. 1 Kön. 7, 13 b. Keil, BB. Mos. I, 52 (vgl. Num. 32, 39 ff. Richt. 2, 6); s. auch Ranke, I, 165 f.

lande (עדן), und dieses wieder in Osten (מקדם *), der Region des Lichtes und Lebens, zugleich, wie aus dem nur allmäligen Abtrocknen der Erde zu schliessen, wohl in einem Hochlande, als welches bekanntlich das armenische gilt, auch wieder nach der Sündfluth das Landungsgebiet.**

„Dahin setzte Jehovah-Gott den Menschen, den er bildete“, d. h. nicht von einem unwirthlicheren andern Orte versetzte er ihn dahin, was der Weisheit des Verfassers, um nicht zu sagen Gottes Selbst, allzustark widerspräche (wogegen auch SCHULTZ Schöpfungsgesch. 349), sondern — dort war der Ort, wo Gott dem Menschen, „den er bildete“ (יצר s. ob. S. 30, übrig. allenfalls auch simultan zu denken), seinen Sitz, Wohnsitz, oder Standort gab (וישם שם, vgl. Hiob 20, 4 שים אדם עלי ארץ, was möglicherweise ebenso wie ob. zu V. 7 נשמת שדי תחיני H. 33, 4 auf uns. St. ruhen kann). Weiteres hierüber unt. zu V. 15.

Auch der nächstfolg. 9. V., wonach Jeh.-Gott in diesem Garten „sprossen liess aus dem Erdboden allerlei Bäume lieblich zu Ansehn und gut zu Speise“ — kann nun wiederum nicht eine besondere neue und spätere Wirksamkeit in dem Garten meinen: — was wäre die vorherige „Pflanzung eines Gartens“ für den Menschen ohne Bäume gewesen, da wir ihn im Paradies ausschliesslich von Baumfrucht lebend finden? So bietet auch dieser V. vielmehr eine nur relatorische Entfaltung, authentische Erklärung und den eigentlichen Inhalt jenes „göttlichen Pflanzens“, wiederum also keine zeitliche Folge, sondern nur eine Explication des Vorigen.

* Dessen, bei dieser Ortsbeschreibung unzulässige, zeitliche Auffassung — *ἀπὸ ἀρχῆς* (Aq.), *ἐκ πρώτης* (Symm.), *ἐν πρώτοις* (Theodot.), *a principio* (Vulg.), Targ., vgl. 4 Esr. 3, 6 — freilich über die Schwierigkeit des zeitlichen Verständnisses von נטע hinausheben würde. Vgl. auch K. AMMER, üb. d. Lage des Parad. S. 16 ff.

** Ueberschwenglich und mystisch transcendent von diesem Paradiesgarten, als einer in der Weltschöpfung nicht mitinbegriffenen ausserordentlichen Schöpfung, z. Th. auch mit ausser- und überirdischer Lage, schon BASIL. or. de parad. und A. b. Jo. MARCK. hist. parad. p. 238. 243 sqq., neuerlich bes. SCHMID (s. ob. S. 29), RICHERS (222, wo auch נטע als „der Erde gleichs. einheften, einstecken“) und KEERL s. u.

Mitten unter diesen „allerlei herrlichen Bäumen“ treten, auch durch den Art. anschaulich gemacht, zwei besonders hervor: „der Baum des Lebens“, d. h. ewiges Leben spendend (3, 22), und der „des Wissens um Gut und Böse,“ d. h. was ein gutes und ein böses Gewissen sey lehrend, wie es erfahrungsmässig erst durch letzteres zum Bewusstseyn kommt und wobei diese unbefangene Erwähnung eines subjectiv Bösen (רע) die bereits vorhandene Existenz eines objectiv Bösen in der Welt voraussetzt und ahnen lässt.*

Zur stetigen Ernährung aller dieser Bäume und zum frischen fröhlichen Gedeihn und Grünen des ganzen Gartens ging eine Ur-Wasserströmung (נהר**) von Eden aus (innerhalb dessen er lag, wie V. 8 גן בעדן) in den Garten hinein, diesen zu tränken, und zertheilte sich von hier ab (משם, d. h. abwärts vom Austritt aus dem Garten, nicht, gegen die Wortfolge, vom Eintritt in den Garten, wie Köster s. u.) in vier Hauptströme (ראשים, von V. 13 an wieder je als נהר bezeichnet: V. 10—14). Und auch diese Ersterwähnung von Flüssen, die in I (1, 10. 21) nicht vorkommen, zeugt hier in II von Weiterbildung des I. Berichts; aber die Flüsse sind auch in der That später als die dort (1, 10) erwähnten ימים.

Folgt hierauf V. 15: „Und es nahm Jehovah-Gott

* Eine auch objectiv oder substantiell schädliche Natur dieses Baumes, ein „Urgift der Natur“, im Gegensatze der „Urarznei“ im Baume des Lebens, erkennt (gegen das ausdrückliche דעת טוב ורע) mit Baumg., Del. AA., Kurtz (B. u. A. 169).

** נהר als *ὠκεανός*, Urwasser (Il. 21, 196 f.), b. Hom. stets *ποταμός* genannt, in der Nähe der elysischen Wohnsitze (Od. 4, 561 ff. u. Hesiod.) b. Köster, Erl. d. h. Schr. aus d. Classikern S. 163; Grot. „*magna aquarum copia*;“ Jon. 2, 4 sogar von wirkl. Meeresströmung (מצולה בלבב ימים ונהר יסבבני, wo נהר ebenso mit סבב wie dies nachher von zwei Strömen): und so auch an uns. St. Quellenströmung, wohl aber kaum den Garten durchschneidend und so zur andern Hälfte für den Menschen verschliessend, darum höchstens nach der einen Grenze hin gehend (vgl. Bingöl-Dagh, „Berg der 1000 Quellen“, auf den moschischen Gebirgen, d. Ursprung des Araxes). — So auch einst wieder im Paradies des Neuen Jerusalem (Apoc. 22, 1) *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς λαμπρὸς ὡς κρύσταλλος*, woneben 21, 6 bedeutsam *ἡ πηγὴ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς*. S. unt. Art. II.

den Menschen und stellte ihn (וינחהו) in den Garten Edens, ihn zu bauen und zu hüten", so würde Festhaltung stetiger Zeitfolge (CLERIC. *hominem postea Jeh. Deus sumsit* cet. S. 36) zu der weiteren Absurdität führen, dass der vorhin (V. 8) schon innerhalb des Paradieses befindliche Mensch jetzt hineinversetzt, also inzwischen nothwendig daraus wieder entfernt worden sey, — eine Vertreibung aus dem Paradiese ohne Sündenfall, und dass man überdem auch nicht wüsste, wovor er den Garten, den er wohl zu edler Würze seines seligen Lebens „bauen" sollte,* auch zu „hüten" gehabt hätte (ולשמרה **). Denn das Nächstliegende, was von Beschädigung des Gartens abzuhalten gewesen, Thiere, wilde Thiere, sie wären eben nach diesem Princip der Zeitsuccession noch gar nicht erschaffen gewesen (sie werden als solche erst V. 19 erwähnt mit ויצר), hätten auch sogar proleptisch in einem selbstständigen Schöpfungsberichte ohne Verwirrung des Lesers nicht diesem zu denken überlassen werden können, so dass nun eben auch hier nichts anderes übrig bleibt als stetige Voraussetzung des I. Berichts, wo (1, 25 f.) von חיתו ארץ u. חית הארץ neben בהמה und רמש vor der Schöpfung des Menschen die Rede war. — Demzufolge ist der Inhalt von 2, 15 denkbar nur der einer Wiederaufnahme oder eines Zurückgehens auf V. 8, wie es nach der längeren (durch 6 Verse, 9—14, hindurchgehenden) episodischen Excursion über den Inhalt, Fluss und Ausfluss des Paradieses erfordert wird, des Sinnes: eben in diesen also beschaffenen und beschrie-

* *Noluit (Deus hominem) otiosum, occupatum tamen jucundo et suavissimo exercitio, cujusmodi est agricultura, non ista laboriosa, sed quali se oblectant et principes et nobiles viri* (P. MARTYR, Comm. ed. 2. fol. 10b). Denn *Cultura hortorum — liberalis animi exercitium est*, sagt CALOV. Comm. 281, und zwar dies als physische Erkenntniss und mystische Theologie eintragend.

** Die Auffassung des שמר als behaupten, im Gegensatze des spätern Verlustes, würde theils dem positiv dahin abzielenden Probirstein V. 17 vorgreifen, theils und noch mehr ausser logischer Coordination zu dem doch coordinirten עבד stehen. Doch findet auch KURTZ (B. u. A. S. 107) hier eine warnende Hindeutung auf das Vorhandenseyn eines feindlichen, zerstörenden Princips, — nach S. 453 gradezu der Schlange.

benen Garten setzte Gott den Menschen, wobei statt des obigen שים (S. 32) nur das synonyme הניח steht. Ist diesem aber ausserdem noch ויקח („u. er nahm") vorangestellt, so ist das nur jener überhaupt orientalisch-hebräische, diesem Cap. auch sonst nicht fremde Zug graphischer Umständlichkeit, indem es sich hier doch nicht anders verhalten kann als z. B. V. 22, wonach Gott das Weib, das er zuvor aus einer Rippe Adams, also doch gewiss nicht an einem von diesem entfernten Orte „gebaut" hatte, zu Adam „brachte" (ויבאה). Ebenso jenes anschaulich periphrastische לקח z. B. 11, 31 (Tharah) u. 12, 5 (Abram) nahm — und sie zogen aus nach — (vgl. Deut. 4, 20); 16, 3 „Sarai nahm Hagar und gab sie Abram zum Weibe", wie auch 30, 9; ferner: einen nehmen und vorstellen (Num. 27, 22 vgl. V. 18); nehmen und züchtigen (Deut. 22, 18), nehmen und scheeren (2 Sam. 10, 4. 1 Chr. 19, 4); nehmen und beschneiden (Gen. 17, 23*); nehmen und zum König machen (2 Chr. 36, 1. 1 Kön. 11, 37. 2 K. 14, 21; vgl. Deut. 1, 15); nehmen und niedersitzen lassen (Ruth 4, 2); nehmen und graviren (Exod. 28, 9); endlich, da wir es hier zunächst und (s. oben S. 27) eigentlich noch mit einer Statue zu thun haben, Gen. 28, 18 „Jacob nahm den Stein, den er gestellt zu seinen Häupten, und stellte ihn als Säule" (beidemal שים, vgl. 1 Sam. 7, 12. 19, 13; Hagg. 2, 23., wozu Köhler wie Hitzig, das „nehmen" diene nur dazu, die folg. Handlung einzuleiten; Ezech.

* Ganz so wie im N. T. Act. 16, 3 (*λαβὼν περιέτεμεν*). Ist ja doch dieses umständliche *λαβών* der griechischen Sprache überhaupt und dem N. T. insbesondere an zahlreichen Stellen gleich geläufig, s. Win. Gramm. 535 u. das. Matth. 13, 31 *ὃν (κόκκον σινάπ.) λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν*. Ebenso V. 33 *ἣν (ζύμην) λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν κ. τ. λ.*; 17, 27; Marc. 9, 36 *λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν*, vgl. unser ויקח .. וינחהו ב'; 12, 3. 8; Joh. 13, 4; Act. 9, 25 und, ausser d. Parall., noch vielfach anderwärts. In derselben Weise periphrastisch brauchen die Griechen auch das Partic. *ἔχων*, wie Matth. 26, 7. Marc. 14, 3 *ἔχουσα*, vgl. Luc. 7, 37 *κομίσασα* u. Joh. 12, 3 wiederum *λαβοῦσα*. Ueberdem findet sich jenes *λαβών* auch ebenso wie unser ויקח aufgelöst, z. B. Joh. 19, 1 *τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν* (ganz wie oben Deut. 22, 18); 21, 13 *ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς;* und auch *ἔχων* Luc. 11, 5 *τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτόν κ. τ. λ.*

4, 1; 37, 16). Zu der Vorstellung von dem neugestalteten Menschen, als zuerst statuenartig daliegend und dann gleichsam auf die Füsse gestellt, passt trefflich besonders eben auch das Verb. הכין, wenn wir z. B. vergleichen Jes. 46, 7 von einer Bildsäule ויניחהו תחתיו ויעמד, zumal die leibliche Erscheinung des Protoplasten stets im Vordergrunde bleibt, wie V. 8 bezeugt וישם שם את האדם אשר יצר (und V. 7 וייצר gegenüber ויפח). Das alles sind wohl Belege und Beweise genug, um den malerisch umständlichen, aber durchaus keine solche Ortsveränderung bedingenden Gebrauch des לקח anzuerkennen.“ *

An den so ins Leben gerufenen Menschen ergeht V. 16 ein Wort, ein Gebot seines Schöpfers, Jehovah-Gottes: „von allen Bäumen des Gartens solle er getrost essen (אכל תאכל), durchaus nicht aber von dem des Wissens um Gut und Böse, denn an dem Tage, wo er davon ässe, würde er des Todes sterben.“ Ist beim ersten Theile dieses Gotteswortes, der

* KVV. (Tert. c. Marc. 2, 10; A.) u. Rabb. (b. Gerh. 53 sqq.), Fag., C. a Lap., Calov. (281: *ita extra ecclesiam nascimur nec nisi a Deo ipso in ecclesiam transferimur*), Del. 151 („V. 15: da erfasste Jeh.-Eloh. den Menschen und liess ihn nieder im Garten Eden,“ vgl. Rich. 206) — nach Vulg. *tulit ergo — et posuit* cet. (ob. S. 29. 32), nehmen wirklich an, der neugeschaffene Mensch sey erst aus einer anderen, bez. unwirthlichen Gegend erhoben (nach Keerl aus Eden in das Paradies, die Offenbarungsstätte Gottes versetzt) worden. Dort etwa „*de luto meliore*“ geformt? Hätte nicht vielmehr der Paradiesboden auch hierzu das Allerbeste gewährt? Und wäre in jenem Falle die Vertreibung aus dem Paradiese nach dem Falle nicht eigentlich nur *restitutio in integrum* gewesen? (So auch Cleric.: „*forte extra Paradisum creati fuerunt homines, quo eos postea reduxit Deus*; S. 34.) Die jener Annahme scheinbar günstige St. 3, 23 „und es entliess ihn (den Menschen) Jehovah-Gott aus dem Garten Edens, zu bauen den Erdboden von wo er genommen worden“ (האדמה אשר לקח משם) wird in dieser mechanischen Hinsicht wieder paralysirt durch V. 19 „im Schweiss deines Angesichts sollst du essen Brodt, bis zu deiner Rückkehr zum Erdboden, denn von ihm bist du genommen (לקחת, welcher alsdann ja eben auch jener plastische seyn müsste), denn Staub bist du und zu Staub sollst du zurückkehren.“ Die umgekehrte Vorstellung von L. Schmid, dass der Mensch erst aus dem himmlischen in das himmlisch-irdische Paradies versetzt worden sey (ob. S. 29), würde diese Vertreibung daraus sogar zu einer unmotivirten zweimaligen Degradation machen.

Belehnung mit unumschränktem Niessbrauch der Güter des Gartens (מכל עץ הגן אכל תאכל), hier in Bericht II die Identität mit 1, 29 in I הנה נתתי לכם — את כל העץ אשר בו פרי עץ וגו' — im Ganzen und Einzelnen unverkennbar; so bringt die zweite Hälfte, das Verbot, eine in das öcumenische Gemälde von I noch nicht gehörige kleine Einschränkung, da sie als solche zunächst nur für die concrete Specialgeschichte der Paradieszeit und ausserdem für die Heilsgeschichte Bedeutung hatte. Die Drohung absoluten Todes (מות תמות) drückt nicht nur die Gewissheit, sondern auch Intensität und Totalität (an Leib und Seele, und auf ewig), also den völligen Tod (ὁ θάνατος, gleichs. *la mort sans phrase*) aus, und verwirklichte sich auch in der That schon mit dem Tage des verbotenen Essens, indem sich der da unwiderruflich gelegte Todeskeim sofort allseitig in Wirksamkeit setzte, gleichwie auch das reale Gegenbild volle Wahrheit hat: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν" (Joh. 5, 24 — im Contrast von ζῶσα τέθνηκεν 1 Tim. 5, 6). — Also der Wissensbaum ein Todesbaum und dadurch der Gegensatz des „Lebensbaumes," vgl. 3, 22 ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם.

Alle Bedürfnisse des Menschen deckte die ihm ausserdem zu unbeschränktem Gebrauch überlassene Fülle des Edelgartens: nur ein einziges nicht, das der Gesellschaft, menschlicher Gesellschaft. Auch diesem abzuhelfen hören wir 2, 18 — ebenso wie vor Erschaffung des Menschen im I. Bericht 1, 26 — ein göttliches Selbstgespräch: „Nicht frommt es, dass der Mensch sey allein! Ich will ihm machen eine Hülfe (עזר „Beistand", abstract, weil noch ohne die concrete Erscheinung *) wie sein Gegenüber" (כנגדו d. i. Seinesgleichen, V. 23 erklärt als „Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch").

Dass vor Erschaffung des Weibes hier ein Selbstgespräch Gottes stattfindet, nicht aber auch vor Bildung des zuvor er-

* Vulg. *adjutorium simile sibi;* dageg. V. 20 bei der concreten Gestaltung *adjutor similis ejus.* LXX u. Luth. beidemal (βοηθός, Gehülfin) concret.

schaffenen Mannes, wie es im I. Bericht zunächst bei diesem und auch mit demselben Verbum geschieht, das zeugt wieder von der mehr oder weniger offenen steten Bezugnahme des II. Ber. auf den I., als ihn conform ergänzend und ebenso auch direct voraussetzend. Der in I gebrauchte Plural נעשה entspricht dort eben nur dem zu erschaffenden *Majus* (s. Calv. b. Marlor. Gen. 22), was LXX, Aq. und Vulg. durch Pluralisirung auch des jetzigen אעשה vom Weibe übersehen. Aber auch selbst jener Plural des I. Berichts 1, 16 (נעשה אדם בצלמנו כדמותנו) kehrt im Verfolg des II. bei dem späteren Selbstgespräch Gottes im Paradies und genau da wieder, wo ebenfalls von jenem inzwischen zu Hoffart und Unglauben verführten *Majus* die Rede ist, 3, 22 האדם היה כאחד ממנו.* Wie fein ist auch diese Correlation! Ebendahin gehört selbst auch das vorausgehende לא טוב in jenem andern göttlichen Selbstgespräch, was, als ein noch zu ergänzender Mangel, erst aus dem wiederholten וירא כי טוב (1, 4. 10. 12. 18. 21. 25) und טוב מאד (V. 31) in I sein rechtes volles Licht erhält. Endlich wie dort der Mann nach dem Bilde und Gleichniss Gottes geschaffen war (בצלמנו כדמותנו 1, 26 f.), so hier auch das Weib nach einem Modell (wiederum כ), nämlich nach dem Conterfei oder Vorbild des Mannes (כנגדו S. 37), sowie später auch der Mann wieder nach seinem Gleichniss und Bilde (בדמותו כצלמו 5, 3 vgl. 1) einen Sohn zeugte.

* Nachdem die anerschaffene selige Gottebenbildlichkeit durch das hoffärtig-ungläubige Trachten nach Gottgleichheit im Wissen verfallen ist, geht auch der homogene Wohnort des Paradieses mit verloren. Als gnädiges Viaticum erhalten die Elenden Thierröcke, und indem sie nun in dieser Verkommenheit vor Gott dastehn, spricht Gott eben: „Siehe, der Mensch ist geworden wie Unser einer!" — Götter von der traurigen Gestalt, — eine Caricatur von Gottgleichheit, die eine, so nur auch in's Wort gefasste, reale Ironie zu der diabolischen Verheissung 3, 5 bildete. P. Martyr (f. 17b): *In hac ironia exprimitur divina misericordia condolens de nostra calamitate: — haec est illa Dei similitudo, quam diabolus illi promisit, haec illa est praeclari [praeclara?] boni et mali scientia, quam peccans appetivit.* — Einer prophetischen Deutung dieser Gottesworte auf die im Protevangelium (s. u.) enthaltene Menschwerdung Gottes, (oder auch) damit der Mensch wahrhaft und im rechten Sinne „wie Gott werden" könne (Kurtz B. u. A. 123), steht das Präteritum, das damals schon vollendete הן האדם היה entgegen.

Jene so betonte Wesensgleichheit oder Ebenbürtigkeit des persönlichen Beistandes (עזר כנגדו) hat zur nothwendigen Voraussetzung das Daseyn eines andern, aber eben unbefriedigenden, weil unebenbürtigen Beistandes. Im strengsten Sinne „allein“ war also der Mensch nicht, aber einsam, der einzige Mensch. Dem Berichte nachsagen, der Mensch sey jetzt auch selbst ohne die Thiere, also absolut allein (לבדו) gewesen, heisst die Determinirung des עזר durch das so markirte, in jenem Falle aber ganz unmotivirte כנגדו überspringen. Den also hiermit schlechthin vorausgesetzten Contrast zu der Ebenbürtigkeit konnte vielmehr eben bloss die Thierwelt bilden, deren Daseyn mithin implicirt ist,* wie es im I. Ber. als dem Menschen vorausgehend wirklich (explicite) erzählt worden ist. Ja auch das so bei עזר כנגדו als vorhanden gedachte, nur eben ungenügende thierische עזר, die Dienstlichkeit der Thierwelt gegen den Menschen, ist in I dadurch mit berichtet (1, 28), dass sie als der Herrschaft des Menschen unterworfen dargestellt ist, wonach sich denn auch in diesem Puncte beide Erzählungen ineinandergreifend vervollständigen.

So wird nunmehr in V. 19 des II. Ber. die hiernach factisch schon früher vollzogene Thierschöpfung bei gegenwärtiger Gelegenheit, als Folie zu Erläuterung des כנגדו, ebenso episodisch nachgebracht als vorhin die Pflanzung des Gartens nach Erschaffung des Menschen. Statt dessen hier (V. 19) finden wollen, Gott habe bei dem Versuche, den Gedanken des 18. V. zu realisiren, d. h. einen „ebenbürtigen“ zweiten Menschen zu formiren, zuerst nur unbefriedigende Thiergestalten hervorgebracht, — es wäre ebenso lästerlich als, nach dem sofortigen Gelingen des Ersten Menschen, widersinnig.** Viel einfacher erklärt die centripetale und

* Um wie viel höher stünde ja sonst Ovid (Metam. 1, 76 sqq.): „*Sanctius his animal mentisque capacius altae Deerat adhuc et quod dominari in caetera posset: Natus homo est.*“

** Dem hilft auch das problematische Philosophem nur zum Theil ab, die Thiere seyen „von einer Absicht oder Idee aus geschaffen, die durch sie nicht vollständig verwirklicht worden“, indem sich auf unteren Stufen der Natur „göttliche Absichten oder Ideeen andeuteten, die erst auf den höheren zur vollen Verwirklichung ge-

episodische Natur unseres Abschnittes dies alles dahin: Unter den ebenfalls aus Erde gebildeten Thieren der Erde und der Luft (V. 19 f.) fand der Mensch, grade je genauer er sie kennen lernte, jene seine ersehnte Wesensebenbürtigkeit nicht, und je länger je weniger. Denn Subject zu לא מצא V. 20 bleibt einfach das vorherige האדם (ויקרא), und der Zusatz לאדם drückt eben nur das menschlich Homogene energisch aus. Der Mensch, ohne Zweifel der interessirteste und dadurch auch competenteste Beurtheiler (es gilt eine Gefühlssache, ein *συμπαθεῖν*, Hebr. 4, 15), wie es in höherem Grade etwa ein Bräutigam wieder ist, — „für einen Menschen fand er nicht einen ihm entsprechenden Beistand," — also eben nicht Seinesgleichen.* Diese

langten" (Schultz 362 f.), — und um so weniger als ja dann grade das Unvollkommene, dafern man das Plusquamperfectische in ויצר V. 19 umgehen will, das später Geschaffene wäre. Uebr. vgl. dageg. schon 1, 21. 25. 31.

* „Adam *ipsi Adae, vel homo ipsi homini non invenit*" — (Fagius); „*Hebraismus elegans: de se loquitur tertia persona, pro: at sibi non invenit auxilium simile sibi*" (Vatabl. b. Marlor. Gen. 23). Doch ist hierbei der feine Wechsel in הָאדם und לְאדם (worauf, durch die Stellung hervorgehoben, auch das Suff. in כנגדו geht, beides im Sinne von *ad hominem*) übersehen, indem so die menschliche Person übergeht in die menschliche Wesenheit (vgl. *homo sum*, *humani nihil a me alienum puto*). Daher schief Moldenhaw. und J. P. Lange (Gen. 69): „für Adam — nicht für den Menschen, weil es sich hier zunächst um die Versorgung des individuellen Menschen, Adam, handle." Wo noch alles zugleich generell, Adam auch noch die Menschheit ist, da giebt es für den Moment objectiv, geschweige denn subjectiv, noch gar keinen Gegensatz von Individuum und Geschlecht, und vielmehr nur den von Mensch und Nicht-Mensch. — Als Subject Gott aus dem vorigen V. zu entnehmen (L. Schmid 129, Kahnis, Zeugniss cet. S. 96), ist nicht nur das ferner liegende, sondern drängt unserem Verf. auch eine Thorheit auf. Und so wird schon durch Verschiedenheit der Subjecte der vermeinte durchgehende Parallelismus von V. 19 und 22 durchbrochen, ebenso aber auch durch Verschiedenheit der Verba (ויצר und ויבן), wonach lediglich das wiederkehrende ויבא übrig bleibt. Das ist nun das einzige Zusammentreffende, allerdings correlat, aber mit um so mehr hervortretender Verschiedenheit des Erfolges. Der auf jenen hinfälligen Parallelismus der Thier- und der Weibesschöpfung gebaute Schluss, dass die Thiere zwischen der Schöpfung des Mannes und des Weibes entstanden, fällt damit

andere Wesenseinheit mit ihm, unter allen übrigen Creaturen im Paradiese nirgends vorhanden, musste vielmehr auch aus seiner eigenen Wesenheit erwachsen. Die bei dieser Gelegenheit erwähnte Thierwelt zeigt also nur negativ an, was עזר כנגדו nicht sey, und bloss sofern sie der Gegensatz und eine Folie davon ist, deutet sie relativ an, was es sey. Dass aber die Thiere bloss zu diesem negativen und relativen Behuf erst jetzt erschaffen worden seyen, wie es nach chronologischer Auffassung des 2. Cap. scheinen würde, kann niemand ernstlich meinen und darum auch niemand diese Abgeschmacktheit dem heil. Berichterstatter beimessen. Hätten die Thiere dann ja doch, nachdem sie das Ihrige gethan d. h. sich als zu ihrem angeblichen Zwecke unzulänglich erwiesen oder auch als Folie gedient, folgerecht wieder abtreten und wegfallen müssen. Vielmehr waren sie wirklich und sind sie noch fortgehend auch ein עזר des Menschen, ihm gar sehr dienstlich, aber nun und nimmer das, was ihm dort fehlte, עזר כנגדו.

So würde ויצר יהוה אלהים מן האדמה כל חית השדה וגו׳ in einer anderen Sprache allerdings etwa im Plusquamperf. (Vulg., Luth. ob. S. 29 f.) ausgedrückt seyn. Allein das Verhältniss ist eben nur ganz das früher erörterte. Das in Relativität Aufzufassende hat die Einkleidung eines Selbstständigen, in dessen Entstehung sich der Erzähler im Moment wirklich zurückversetzt.* An uns. St. hat dies seine

von selbst. Ausserdem würde in jenem Falle auch לָאדם statt לְאדם stehen. Gleich trüglich, ob auch frappant, ist die von Rinck, Einheit d. mos. Schöpfungsber. S. 36 f., zwischen Erwähnung der Herrschaft über die Thiere nach dem Rathschlusse der Menschenschöpfung und vor seiner Ausführung in I. 1, 26 einerseits wie der Bildung und Benennung der Thiere nach dem Rathschlusse der Weibesbildung und vor seiner Ausführung andererseits gezogene Special-Parallele von I und II, da in I auch hier alles wirklich und chronologisch aufeinander folgt, in II dagegen eben auch hier die Bildung und Benennung (nicht Beherrschung, S. 43 f.) der Thiere bloss secundär und subsidiär einem feinen Pragmatismus dient, so dass eine reale Parallelisirung beider nur irreführen und verwirren könnte.

* Pott l. l. p. 279: „*Uti enim auctor, ubi in praecedentibus plantarum et hominis mentionem fecerat, utriusque creationem quoque statim addiderat, quo magis omnia a primordiis repeteret, sic et h. l.* [*v.* 19],

höhere Berechtigung noch darin, weil so erst auch die scheinbare Homogeneität („Bildung aus dem Erdboden“, wie vorher dem Leibe nach der Mensch selbst geworden) heraustritt, woneben aber die geistige Belebung aus Anhauch Gottes in vielsagendem Schweigen den Thieren versagt bleibt.* Dass übrigens diese ganze Schilderung der Thierschöpfung eben nur mit Bezug auf das Centrum der Erzählung, den Menschen, ihm zur Folie, erfolge, beweist auch der an sich zur Thierschöpfung als solcher, wie auch früher zur Gartenpflanzung für sich allein (V. 8 f.), unpassende Name Gottes יהוה אלהים, wovon später.**

ubi prima vice de animantibus sermo est, et horum creationem paucis commemorat.“ — Wenn übrigens Schumann (Gen. p. 38) die Worte V. 15 לעבדה ולשמרה entw. für ein uraltes Scholion oder für eine Prolepsis erklären durfte, so würde es wohl noch vielmehr erlaubt seyn, die Schöpfung des Menschen für eine Prolepsis und die der Thiere nachgebracht zu halten, wenn erst hierbei der Bericht Sinn und Verstand erhält.

* Hiernach ist zu beschränken, was Hengstenberg (Ev. KZ. 1862 Vorw.) sagt: „Es sey nur nachlässigere Darstellung, wie sie in den BB. Mos. so oft vorkomme, wo das Genauere bereits bekannt sey; daher: Gott bildete und brachte, statt: Gott brachte die Thiere, die er gebildet. Nur das Letztere ist der Fortschritt in der Erzählung, das Moment, welches in den chronologischen Verlauf gehört; das Erstere ist ihm dienend.“ Vielmehr ist jene Fassung gewählt zu vollständiger Analogie mit V. 7 וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה. „Chronologischen“ Fortschritt giebt es in II nur uneigentlich; diesen Faden hat I, zugleich mit für II.

** Freilich sieht Keerl hier eine unter Jehovah-Gottes directerer Betheiligung und zwar ebenfalls in Eden (gegenüber der auf „der Erde“) und nach der des Menschen erfolgte zweite wie Pflanzen- so auch Thierschöpfung (ob. S. 8. 24), — eine völlig ausserhalb der auch hier eingehaltenen Schöpfungssystematik stehende Vorstellung, die schon allein damit durchbrochen würde, dass auch nach II V. 19 f. J.-Gott „alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels aus dem Erdboden bildete“, wo doch, wie man auch immer zwischen הארץ und השדה unterscheiden möge (S. 20 f. 44), doch wenigstens das השמים in II und I (1, 20) wohl ein und derselbe Himmel ist, das hier in II stehende עוף השמים („Vögel des Himmels“) aber um so weniger blosse Eden- oder Paradiesvögel seyn können, als dies grade der in der ganzen h. Schrift gewöhnliche und stehende Ausdruck für das Geflügel überhaupt ist. Im N. T. vergl. z. B. Matth. 6, 26 u. a.

Demnach besagt V. 19 allerdings: Gott hatte aus dem Erdboden ebenfalls alle Thiere des Feldes und alles Geflügel des Himmels gebildet, „und liess nun (es) kommen zu dem Menschen, um zu sehen, was er zurufen würde ihm (jedem besonders, d. h. wie er's benennen würde), und alles was zurufen würde ihm der Mensch, einem lebendigen Wesen,* das sein Name. Und es rief der Mensch Namen allen Hausthieren und den Vögeln des Himmels und allem Gethier des Feldes." Diese Namengebung, welche onomatopoetisch und als phonetischer Ausdruck des empfangenen Eindrucks zu denken ist,** bezeichnet zugleich und wesentlich eine genaue Bekanntschaft mit den Individuen, worauf auch der wiederholte Singular לו hinweist; vgl. Ps. 147, 4 מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא (d. h. das siderische Universum ist Ihm im einzelnsten auf's genaueste bekannt), Jes. 40, 26 המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא; 43, 1 קראתי בשמך; 45, 3 הקורא בשמך; (Ezech. 24, 2 כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה;) auch Joh. 10, 3 τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ᾽ ὄνομα (vgl. 3 Joh. 15 ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ᾽ ὄνομα). — Das beruht vornehmlich auf dem Begriffe von שם (ὄνομα), wodurch eben in-

* נפש חיה Apposition zu לו (Gesen. LG. §. 191, 2; Nägelsbach, Gramm. §. 72, 2), um hervorzuheben, dass ausser und gegenüber dem einzigen „Menschen" (V. 7) dies alles die einzigen „lebenden Wesen" um ihn her waren, und anzuzeigen, dass der „Mensch" nur „lebendigen Wesen" einen Namenlaut abgewann, wohingegen unbelebte Erscheinungen (wie Tag und Nacht, Himmel, Erde und Meer 1, 5. 8) und den Menschen selbst (5, 2) Gott benannte. Darum jetzt die wiederholend bedeutsame Nebeneinanderstellung von מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה וגו׳. Auch dieser Umstand bezeugt die durchgehende Harmonie zwischen Cap. 1 und 2.

** Dass diese Namengebung des Menschen ureigenste Production, wenn schon zugleich ein zündendes Zusammentreffen der Objecte mit dem Subject im widertönenden Eindruck jener auf dieses sey, zeigt auch das offenbar göttliche לראות („um zu sehen"): denn die Erklärung Moldenhawers: „dass der Mensch zusähe, wie er sie nennen solle — was ihnen für ein Name gebühre," giebt nicht nur der fliessenden Darstellung eine drückende Schwerfälligkeit, sondern auch dem Verb. ראה eine unerweisliche Bedeutung, wie denn in diesem Falle auch dem Infinit. das deutende Suffix (לראותו) nicht gefehlt haben würde.

dividualisirt wird.* Aber auch das allerdings zunächst nur correlate, doch aber auch isolirte Verbum קרא soll nicht allein diesen Begriff noch verstärken, vielmehr steht es deutlich zugleich in Beziehung zu dem יקרא von dem endlich gefundenen Weibe V. 23 (vgl. 3, 20), so dass auch dieser Zug die vorausgehende Thierbenennung nur als eine Vorbereitung auf jenes epochemachende Ereigniss, und zwar eben in dieser objectiven Aussprache (קרא) die in ihr liegende vollkommne subjective Bewusstheit von der tiefgähnenden specifischen Differenz zwischen Hetero- und Homogeneität der Animalien neben dem „Menschen" und näher dem „Manne" (V. 23) bezeichnet.

Als die so dem Menschen im Einzelnen (immerhin paarweise) vorgeführten Thierarten finden wir a) בהמה (zahme oder Haus-Thiere, LXX *κτήνη*); b) עוף השמים (Vögel) und c) חית השדה (Feldthiere, Wild, S. 20): alles in der Stufenfolge, wo das Fernste auch zuletzt steht. Diese Gradation, und zwar mit Ausschluss der noch jenseit dieser letzten Grenze stehenden kalten, fremden Wasserthiere und Amphibien (speciell auch der bald so furchtbar gewordenen Schlange, C. 3) ebenso wie des kleinen kriechenden Gewürms (רמש in I), ist auch ein significanter Zug davon, dass selbst jene dem Menschen immer noch nächststehenden Geschöpfe** in ihrer individuellen Vorführung bloss zur Folie dienen sollten, indem sie dem nach wirklicher d. i. ebenbürtiger Gesellschaft lechzenden Menschenherzen nicht genügen konnten. Also nichts weniger als ein nochmaliger Bericht von der eigentlichen Schöpfung der Thierwelt, wobei ja eben die Weglassung der Aquati-

* Daher ja auch שם יהוה Ausdruck des concretesten Theismus (gegenüber dem Pan-, Poly- und Atheismus). Dagegen ist die Namengebung wenigstens nicht zunächst ein Ausfluss der Herrschaft (1, 26; Rinck s. ob. S. 41, Baumg. I, 45; Oecolamp. b. Marlor. 23, was Muscul. das. nach 2, 23. 3, 20 auch auf die des Mannes über das Weib bezieht); eher wäre dieses das Kommen der Thiere zum Menschen, wozu hier indess eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes tritt.

** Aus denen daher verschrobene Misanthropen sich etwa Hunde und Katzen (בהמה), oder Vögel (עוף השמים), oder ein Eichhorn, einen Fuchs, Löwen (חית השדה) und dergl. als Surrogate menschlicher Gesellschaft wählen.

lien, Reptilien cet. die allergröbste Fahrlässigkeit, zumal neben dem I. Berichte, beurkunden würde;* vielmehr ein leuchtendes Zeugniss dafür, dass die gegenwärtige Anführung nur eine subsidiäre seyn und bloss dem Satze zur Motivirung dienen sollte אעשה לו עזר כנגדו, weshalb sie auch wieder den über alles Vorherige Licht verbreitenden Refrain hat V. 20 ולאדם לא מצא עזר כנגדו. Grade jene genaueste Kenntniss der überall harmonisch gepaarten allgemeinen Mitgeschöpfe gab dem suchenden Menschen die Gewissheit, dass Seinesgleichen nicht existirte. Alles hatte seinen Genossen (sein Gemahl): für den Menschen fand der suchende, musternde Mensch keinen Beistand Seinesgleichen (V. 20), — unter Larven die einzige fühlende Brust.** — Vegetabilische Homogeneität des Aufenthalts besass er in dem gottgepflanzten Garten; die animalische Umgebung aber verhielt sich jetzt zu ihm nur noch etwa so, wie die anfängliche wüste Erde draussen (V. 5) zu dem Paradiese, das auch nicht hatte כנגדו.

Und nun schildert V. 25 ff., wie Jehovah-Gott diesen vereinsamten Menschen in einen todähnlichen Schlaf (תרדמה, LXX ἔκστασις, Aq. καταφορά, Symm. κάρος, mit ἀναι-

* Richtig lässt, nach Chrys. b. Osiand. 99 sq., Oecolamp., Calv., Muscul. b. Marlor. 23, Delitzsch (158) aus diesem Grunde die Wasserthiere (von Gerh. 60 f. unrichtig in כל V. 19, was aber ausdrücklich beschränkt ist, gefunden) vom Erzähler ungenannt bleiben, diesen deutlichen Fingerzeig zum Rechten selbst aber unbeachtet, so dass er dennoch eben hier die Thatsache der allgemeinen Thierschöpfung sieht. Besser Hengstenb. a. O. mit der Bemerkung, V. 19 f. „gelte nach der Weise der BB. M., wie sie uns z. B. in einer Reihe von Stellen in dem Bericht über die Sündfluth entgegentrete, einer ausdrücklichen Verweisung auf einen vorangehenden genauen Bericht über die Erschaffung der Thiere, den in C. 1 vorliegenden, gleich und vertrete die Stelle derselben.“ Gleicherweise ist aber auch darauf hinzuweisen, dass es in Bericht II für die ausserhalb des Paradieses lebenden Wesen keine Hervorbringung von Nahrung, überhaupt gar keine öcumenische Flora giebt, — ein ferneres Zeugniss davon, dass dieser II. Ber. es nur mit dem Menschen und Paradies zu thun haben will, dies aber eben nur unter Voraussetzung von I (1, 11 f. 30) möglich ist.

** Vgl. Rabb. b. Sim. de Muis, Varia sacra in Critt. ss. Frcf. VII, 397.

σϑησία, Gerh. 58. 62*) fallen liess, ihm eine, durch Fleisch wiederergänzte, Rippe entnahm (ein Kaiserschnitt ohne Gleichen), diese zu einem Weibe „baute,“ ** und dieses zu dem Menschen brachte (הביא so wie früher V. 19 von ihrer Folie, den Thieren), wo nun dieser, in seinem Glück zum Dichter erregt und die vorherige Namengebung (קרא V. 19 u. 23, S. 43 f.) erst jetzt befriedigt vollendend, ausrief: „Diese das mal (הפעם, d. h. nach so vielen vergeblichen malen, oder auch: einmal) ist Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch! Dieser soll zugerufen werden Männin (אשה, Symm. ἀνδρίς, Vulg. *virago*), weil von einem Manne genommen ist Diese!“

Das ist jene tiefste historische Gründung der unzerreissbaren Einheit beider Geschlechter zur monogamischen Ehe (לבשר אחד), stärker als die von Aeltern und Kindern (V. 24),

* Mit andd. Aelteren, um Adam gegen den Schmerz unempfindlich zu machen und ähnl., s. b. Marlor. 23 sq.

** בנה, nicht ברא, was Urschöpfung ist (S. 12), woneben יצר Bildung aus ersterschaffenem Stoffe, wie die des Mannes aus dem Erdreich (V. 7. 8). Ein weiter potenzirtes Gestalten aus schon gestaltetem (bez. animalisirtem) Stoffe, hier aus dem Manne, bezeichnet nun eben בנה, die architectonische Blüthe des Schaffens (das Weib). Hiervon schon Abarb. b. S. de Muis l. l.: „*Utitur (s. text.) verbo aedificandi, non creandi propterea quod e nihilo mulier non fuit, neque formandi, quoniam illius forma non fuit nova forma, sed hominis forma; utitur, inquam, verbo aedificandi quasi opus divinae artis mulier sit.*“ Gewiss ein reicher Ersatz dafür, dass in derselben Erzählung sonst האדם („der Mensch“) κατ᾽ ἐξοχήν vom Ersten Menschen, dem Manne, Adam, gesagt ist. Der Artikel entfällt diesem (üb. 2, 20 s. S. 40) erst 3, 17. 21 (nachdem V. 20 auch das Weib einen Eigennamen erhalten); 4, 25 („jehov.“), 5, 3 ff. („eloh.“), womit nun אדם, gegenüber dem Weibe, *nom. propr.* (Ἀδάμ) geworden. Allein selbst jene Bezeichnung des Mannes als „der Mensch“ thut der Würde der Frau darum nicht Eintrag, weil sie aus und von ihm ist, also vorher in ihm, integrirend ihm zugehörig war. Sinnig b. Gerh. (58) das בנה als „*non tantum ad pulchritudinem hujus aedificii denotandam, sed etiam ad insinuandum, quod — qui sine uxore est, habetur quasi sine domo sit. Ambros. de parad.*“ Freilich steht doch viel näher das öftere Bild von dem menschlichen Leibe als einer Behausung, wie Joh. 2, 19—21; ob. 2 Cor. 5, 1 ff. und schon Hiob 4, 19 בתי חמר אשר בעפר יסודם; Weish. 9, 15 φϑαρτὸν σῶμα — τὸ γεῶδες σκῆνος.

und solchergestalt auch würdig ein Typus zu seyn der absoluten Unauflöslichkeit der Einheit von der Braut-Kirche und ihrem Bräutigam Christus, Ephes. 5, 22 ff. 28 ff.: *Οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.* Wie dies klar auf unserem 23. V. (עצם מעצמי ובשר מבשרי) beruht, so wird auch der nächstfolg. 24. V. im nächstfolgenden der Paulus-Stelle (Eph. 5, 31) sogar wörtlich angezogen; vgl. auch 1. Cor. 11, 7 ff. 12. Matth. 19, 4—6.*

Auf jener ganz eigenthümlichen Abstammung auch des Weibes vom Manne und der physiologischen Einheit ihrer Ehe gründet aber auch die dogmatisch und sittlich so hochbedeutsame intensive Einheit der Menschheit, als die so Ein Urälternpaar hat, das wieder auch selbst keine Doppelschöpfung, sondern ursprünglich Ein Einziger Leib war (der Vater der Menschheit zuvor auch deren Mutter), wovon daher auch Act. 17, 26 *ἐποίησεν (ὁ θεὸς) ἐξ ἑνὸς [αἵματος] πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς.*—**

Das in II geschilderte, unter „Jehovah-Gottes" speciellstem Walten stehende Paradies hat den Menschen, wie er in I nach Gottes Bilde geschaffen und zum Herrn der Erde geordnet ist, auch im Einzelnen der allgemeinen Naturordnung enthoben und durchgängig in eine sittliche Sphäre gestellt, und zwar, gleichwie früher durch den Wissensbaum mitten unter den übrigen Vegetabilien, so zuletzt durch die

* Oecolamp. (s. b. Marlor. 24) fügt noch bei: „*quod, Adam secundo mortuo in cruce vel dormiente, de latere illius sumi deberet quum exiret sanguis et aqua: certe his symbolis Ecclesia congregata est.*"

** War nun aber das Weib so erst aus dem Manne entsprungen, um so naturwidriger war es, dass der Mann in der Uebertretung (Cap. 3) ihr folgte, statt dass sie ihm, er selbst aber dem heiligen und gnädigen Schöpfer und Gesetzgeber Jehovah-Elohim hätte folgen sollen. Eben hierauf beruht nun auch die apostolische Ausführung 1 Tim. 2, 11—14 von der Stellung des Weibes und ihrer Pflicht, schweigend zu lernen und dem Manne still Folge zu leisten.

Ehe mitten unter den übrigen Animalien und namentlich gegenüber der nur 'generellen Fortpflanzungsordnung in 1, 28. —

Bei solcher genaueren Analyse des Zweiten Berichtes, zumal in seinem comparativen Verhältniss zum Ersten, ist es wohl zweifellos geworden, dass jener diesem nicht irgendwoher äusserlich angeheftet, vielmehr schon mit unausgesetzter Rücksicht auf denselben verfasst ist; dass II aber auch, weit entfernt eine nur deckende und dann unnütze Wiederholung von anderer oder derselben Hand, ja auch nur eine musicalische Variation des Thema in I zu bilden, vielmehr eine planmässige Durchsetzung, eine organische Verwebung dieses Aufzugs mit Einschlag, kurz, eine tiefdurchdachte einheitliche Ausführung und zugleich Weiterleitung von I ist. —

Diese aus gleichem Urgrunde erwachsende Harmonie Beider zeigte sich schon im Allgemeinen an dem beiderseitigen stetigen teleologischen Zuge, indem I sofort in 1, 1 sein universales und in V. 2 sein näheres und eigentliches Vorhaben, formell aber und durchgängig die Entwicklung in der Zeitfolge als sein Princip darlegte, und ebenso auch II durch die gleiche sofortige Hinwendung in 2, 5 und 7 zu dem nunmehrigen Hauptobjecte, dem Menschen, wie durch die fortgehende Gruppirung um den Menschen her und die göttliche Specialpädagogie seinen anthropologisch-theologischen Zweck in dieser concentrirenden Form festhielt (S. 21. 30 f.). Beide Berichte begegneten aber und durchzogen sich mit diesen Strömungen auch im Einzelnen, durch die nach den Eingangsworten 1, 1 und 2, 4b zunächst folgende Negation in I mit תהו ובהו 1, 2 und in II mit וכל שיח השדה טרם יהיה וגו' 2, 5 (S. 21); weiterhin durch einen besonderen göttlichen Rathschluss vor Erschaffung des Menschen in I und des Weibes in II, womit sich beide Berichte, ohne Doublette, augenscheinlich ergänzen, dabei auch durch ein Conterfei, das des Menschen (כנגדו), für das zu bildende Weib in II, nachdem er erst auch selbst in ein Bild und Gleichniss, das Gottes, erschaffen worden (S. 37 f.); ferner durch die Uebergabe der gesammten Baumfrucht zum Genuss der neuerschaffenen

Menschen (in I wie in II, S. 36), nur in II mit einer anscheinend geringen und doch so bald für die in der heil. Schrift verfolgte Heilsgeschichte hochbedeutsam gewordenen, somit I auch weiterführenden und Ferneres anbahnenden Einschränkung; sodann durch das Verhältniss des Menschen zur Thierwelt (S. 39 f.), welche, nachdem in I die unbelebten Dinge durch Gott selbst benannt worden, in II vom Menschen ihre Namen empfängt (S. 43, vgl. V. 19. bes. die frappante Nebeneinanderstellung ויקרא לו האדם נפש חיה).

Neben solchen augenfälligen Tangenten, wodurch die beiden Berichte einander nicht nur ergänzen, sondern auch erhellen (wie in I das Bild Gottes im Menschen mehr formal, das göttliche Einhauchen von Lebensodem in II auch real, S. 28), finden wir auch und überhaupt in jedem Verse des II. Berichts Neues, das zwar im I. mit anklingt, nicht aber ausdrücklich dasteht. So erfuhren wir aus II, nächst einer Andeutung über das Innenverhältniss des mit I allenthalben identischen Schöpfers zum Menschen (יהוה אלהים, s. u), dass zur der Zeit, wo dieser II. Bericht einsetzt, d. i. bei der Scheidung von Erde und Himmel, und der von Land und Meer (2, 4 b. 5), ein fortwährendes Aufdampfen der noch vegetationsleeren Erde statt fand (V. 6); dass Gott den Menschen aus Erde formte* und ihm Lebensodem einhauchte (7); für ihn speciell einen lieblichen Garten mit schönen Fruchtbäumen, darunter aber zwei ganz besondere, stiftete, auch wo dieser Garten Gottes, mit Wasseradern für weit entfernte Gegenden, gelegen war (8—14); welchen Beruf der Mensch darin haben sollte (15); und dass er von allen Bäumen essen durfte (wie auch I andeutet), aber (was nur in II) bei Todesstrafe nicht von dem des Wissens um Gut und Böse (V. 16 f., s. ob.); ferner dass der ersterschaffene Mensch ein Individuum und zuerst auch ganz allein, ohne Seinesgleichen, war (18); dass er die ihm nahen und mehr oder weniger trauten thierischen Mitgeschöpfe, deren animalisch-homogene Bildung aus Erdenstoff jetzt ebenfalls deut-

* „*Deus sua divina mente conceptam hominis imaginem (juxta illud: faciamus hominem) jam admota manu affingit atque format.*" Fagius b. Marlor. 17.

licher steht als 1, 24., vergeblich nach einem Mitmenschen durchmusterte und durchsuchte (2, 19f.); dass aber und wie Gott ihm ein durchaus ebenbürtiges Wesen aus der ureigensten Wesenheit des Menschen selbst erstehn liess (21 f.), wie freudig der Mensch dies anerkannte (23), und welch eine tief- und weitgehende Consequenz dieses Urverhältniss von Mann und Weib nun für immer habe (24). — Alles dieses, neu in Sache oder Weise, und zugleich von solcher sittlichen Bedeutung, wüssten wir aus Bericht I nicht: und trotzdem ist's uns, nachdem wir es aus II kennen, nicht als ob dennoch das auch dort schon mit durchleuchte, oder doch Platz dafür gelassen sey? Es ist eben Eins für's Andre geschrieben, wie disparat auch und spröde Beides zu einander sich zu verhalten scheine. Könnte I ohne II allenfalls seinen Umrissen nach verstanden werden, so bliebe II ohne I ein dunkles Räthsel. Aber auch I ohne II verlöre viel, erschiene flach, kalt und fragmentarisch; es wäre ohne warme, trauliche Menschengeschichte.

Doch wir haben das noch über diese Gesammtverhältnisse und zum Theil nur vorandeutenden Skizzen hinaus weiter und tiefer ins Einzelne hinab erörternd und erweisend zu verfolgen, gehen dabei von dem formalen Gebiet aus und dann fort zu der Substanz des Inhalts und ihrem je eigenthümlichen und adäquaten, aber in der höheren Einheit dieses Schriftganzen selbst schliesslich einheitlichen Character. —

Der verschiedene Typus beider Berichte und deren Verhältniss als einer tiefsinnigen und dennoch momentan „spröden" Vergeschwisterung oder vielmehr gegenseitig ergänzenden Vermählung findet sich zunächst schon im Ausdruck (Styl und Wort).

Das Kürzere, mehr Vereinzelte und Geschiebartige in II gegenüber dem sich elastisch und rhythmisch fort- und abspinnenden Faden in I ist mit diesem durch den beiderseitigen Zweck und Inhalt grade so bedingt. Dort in II ist eben kein erstes Entspinnen, sondern nur Einsetzen mitten in I; ebenso eine weit grössere Enge der Zeit, wie auch des Ortes. Reichte I von „Anfang" (בראשית 1, 1) bis „Schluss" (ויכלו 2, 1 f.) der Schöpfung, deren letztes Werk der Mensch war; so geht II eigentlich von Mensch zu Mensch, vom

Manne bis zum Weibe. Umspannt der Raum von I Himmel und Erde, so begrenzt sich II eigentlich mit einem Garten auf der Erde. Und so hier in II überall Beschränkung und Abhängigkeit. Dieser beiderseitige Typus und Character beruht auf verschiedenem Princip und Ziele. Den in I chronologisch an das Ende gesetzten Menschen hat II zum alleinigen Object, das mit anheimelnden Details und Ausmalungen *en miniature* umgeben wird. Er selbst, der Mensch, steht da inmitten des allen, was sich aber nach Maassgabe des hier waltenden Zweckes lebendig um ihn her und pragmatisch gruppirt. — Eine solche Verschiebung des Grundsatzes und Zieles in II gegen I bedingt nun nothwendig eine gleiche Modification der logisch-rhetorischen Darstellung, die ebendarum in II gleichfalls den Typus und Character des Abhängigen und Relativen, Nachträglichen und Auxiliären nicht verleugnen wird, und zwar nicht bloss in Rücksicht auf I, sondern consequent dann auch in sich selbst. Es gilt eben, und zwar auf beiden Seiten, Durchführung einer verschiedenen Anlage, daher in II auch überhaupt nicht mehr die horizontale Ausdehnung von I, sondern verticaler Auf- und Ausbau von dort gelegten Fundamenten, oder, wenn man lieber in den Tagewerken des I. Berichts gerade Parallelen gestockartig über einander errichtet sehen will, so handelt es sich (innerhalb derselben) im II. um durchgängig concentrische Linien.

Während man in neuerer Zeit dem sogenannten Jehovisten „mit dem fein und sinnig reflectirenden Geiste“ gegenüber „dem schlichten Elohisten“ (b. Knob., ob. S. 9) wieder gerechter worden ist, bemerkte doch auch schon Eichhorn (Urgeschichte, herausgegeb. v. Gabler II, 2, 14 ff. vgl. 32 ff.) nicht ganz unrichtig, dass bei 2, 4 „die Erzählung einen kunstlosen Gang annehme: die einzelnen Thatsätze hätten nicht die Stellung, welche ihnen ein geübter, mit Methode erzählender Geschichtschreiber würde gegeben haben; die Erzählung müsse daher immer ins Vorhergehende wieder zurückkehren, wenn ein noch nicht erwähnter Umstand vorausgesetzt werden solle.“ Weil dies aber nur dem Anschein nach so ist und kein Einblick in den eigentlichen Grund und die innere Nothwendigkeit dieser Erscheinung gethan wird,

die in dem ganz eigenthümlichen Verhältniss von I zu II gründet, so ist es unzutreffend, in II keine „Methode“ zu finden. Es giebt bekanntlich keine absolute Methode *in concreto*, darum mannigfache Methoden. Unser Bericht II nun folgt vielmehr einer recht ausgesprochenen, nämlich durchaus consequenten Methode, die allerdings eine andere ist als in I, während beide hinwiederum einer umfassenderen höheren unterstehen. Beide Specialmethoden sind genau je dem von ihnen zu tragenden Inhalte angemessen, sobald man sich nur in die beiderseitige Intention versenken will.*

Im Hexameter steigt des Springquells flüssige Säule,
Im Pentameter drauf fällt sie melodisch herab.

So I und II; Beides vereint „das Distichon,“ — dieses aber nur die occidentalische Erscheinung des hebr. Parallelismus membrorum (s. uns. Krone des Hoh. Lied. S. 37), wie er in Schilderung der ja zu Hymnen auffordernden Schöpfung (vgl. Ps. 104. Hiob 38, 7) kaum fehlen konnte und hier nur in eigenthümlicher Synthese wirklich eintritt. Auffliegend und schwebend ihr schmetterndes Lied singend ist die Lerche doch keine andere als die, auch im Gesange abfallend, in ihr heimliches Nest hinabsinkt. Dieselbe Bewegung nach aussen und dann wieder nach innen, die nach dem Grossen und Weiten sich ausspannenden Schwingen und ihr Wiederzusammenfalten zur Rückkehr in die trauliche Enge, das Wechselverhältniss vom Allgemeinen zum Besonderen, jedesmal wie in eine andere Atmosphäre versetzend, durchherrscht ja aber auch überhaupt die Genesis, nach dem Geheimniss der Gottesnamen eben meist je als Stücke eines „Elohisten“ und „Jehovisten“ (freil. C. 2—3 richtiger Elohim-Jehovisten) gefasst. Darum haben auch wir unsererseits grade nichts dagegen, von einer „doppelten Strömung“ in diesem Grundbuche und selbst von einem „ergänzenden“ Character der zweiten, oder, sofern die Heilsgeschichte in erster Linie steht, auch umgekehrt zu reden, nur dass wir jede Folgerung von ursprünglicher „Zweiheit der Verfasser“, als dem blossen

* Vgl. Rinck a. O. S. 69, „dass jede der beiden Erzählungen so von der andern verschieden und so mit der andern verwandt seyn musste, wie verwandt und verschieden die Gegenstände beider sind.“

Scheine, nicht dem innersten Wesen entsprechend, ablehnen müssen. Vielmehr sind sie organisch ebenso eins, wie die innere Auskleidung von Mund und Eingeweiden nur einheitliche Fortsetzung der äusseren Haut, diese selbst wieder ist, nur nach innen gewendet. Und ebenso ist jene höhere Einheit hier wie dort die Trägerin eines auch höheren Lebens. Wogt der Erzählungsstoff selbst in zwei characteristisch verschiedenen Phasen, in Arsis und Thesis eines lebendigen Athmungsprocesses dahin, entfaltet sich die substantielle Lebenseinheit in durchgängiger inneren Zweiheit, so würde eine durchgängig einheitliche Form und Darstellungsweise inadäquat und unnatürlich, eine überall sich gleich bleibende „Methode“ — vor allem hier in I und II — eben als solche unvollkommen seyn. Der Tadel Eichhorns wird also bei tieferem Ein- uud Durchdringen einer tieferen Anerkennung weichen. Ist Methode überhaupt Angemessenheit und Consequenz der Behandlung, so hat II, und zwar grade auch im Unterschiede von der allgemein anerkannten in I, besonders charactervolle Methode. Sind demnach beide Berichte, jeder in seiner Art und zwar ebendarum, je nach Maassgabe seines Inhalts und Zweckes meisterhaft, so weist dies ja doch nicht (ebensowenig als „Götz“ und „Tasso“ oder „Wallensteins Lager“ und „Wallensteins Tod“) auf verschiedene Meister; vielmehr bestätigt grade solche Meisterschaft und zugleich höhere Einheit beider Berichte wie ihr Einklang mit dem weiteren Inhalte und Ziele des ganzen Buches die einzige und uralte Tradition über die Abkunft beider Berichte von der Hand Mosis.

Mit solchem Wahlverwandtschaftsverhältniss beider Berichte im Ganzen und Grossen wird dann auch der Ausdruck im Einzelnen, als identisch und dennoch disparat, harmoniren.

Die vorliegenden realen Berührungen können zuvörderst, zumal bei Identität des Verfassers, nicht ohne gegenseitige Berührungen auch in der Phraseologie bleiben. Daher in II wie in I nicht nur allgemein Mensch (אדם), Thier- (חיה, בהמה, עוף השמים) und Pflanzengattungen (עשב, עץ), sondern auch specifisch und frappant נפש חיה für *animans* 1, 20. 21. 24 wie 2, 7. 19 (sogar in gleicher Apposition wie

1, 20 ob. S. 43); nicht weniger characteristisch die Scheidung von בהמה und חית הארץ (חיתו ארץ) 1, 25 (24) wie 2, 20 die von בהמה und חית השדה, wobei der untergeordnete Wechsel im Ausdruck הארץ und השדה nur den verschiedenen Horizonten von I und II entspricht (S. 20), das Fehlen des kriechenden Gewürms (רמש) von I in II aber ein wohlbewusstes ist (S. 44). Ebendahin und bedeutsam gehört auch noch das (überhaupt pentateuchische und wieder nachexilische) אחד als Ordinale 1, 5 יום אחד (worauf שני, שלישי V. 8. 13 cet.) und 2, 11 האחד (worauf V. 12 f. השני, השלישי cet.). Zu diesen sprachlichen Parallelen kommt syntactisch vor allen das anhebende (עשות) ביום im „jehov." C. 2, 4 b, welches auch nach DELITZSCH (224) im wieder „elohist." C. 5, 1 „genau so" wiederkehrt in (ברא) ביום; weiterhin im beiderseitigen göttlichen Selbstgespräch vor den Menschenschöpfungen je nach einem Vorbilde (כ), ausser dem Verb. עשה selbst, der Plural in I C. 1, 26 und in der unabtrennbaren Folge von II C. 3, 22 (S. 38); innerhalb unseres nächsten Gebietes aber namentlich die von den Grammatikern (v. Ew. ALB. § 135 a, GESEN. LG. S. 762) für das Perfect als Substitut des Plusquamperf. und zwar mit dem Relativum beigebrachten Belege (vgl. S. 29 f. 41), welche gewiss sehr auffälligerweise fast nur aus unseren beiden Berichten stammen, näml. aus I (nächst 1, 31) C. 2, 2 אשר עשה und V. 3 אשר ברא (vgl. 8, 6 אשר עשה, wo V. 1 אלהים); aus II (b. GES., ausser 2 Kön. 20, 12 und, wie wir selbst wiederum hinzufügen,) C. 2, 8 אשר יצר, und V. 22 אשר לקח, auch in dem continenten C. 3, 1 אשר עשה. Wollte man hierauf erwidern, der „Jehovist" (II) habe dies dem „Elohisten" (I) abgelernt, nun, es wäre allerdings weder unnatürlich noch unwahrscheinlich, dass ein Nacharbeiter sich auch der Sprache des Originals befleissigte: nur möge man danach aufhören, so ausschliesslich die Differenzen in der Darstellungsweise von I und II geltend zu machen.

Neben jenen natürlichen und unvermeidlichen, dabei freien und unbefangenen Berührungen im Specialausdruck beider Berichte begegnet uns nämlich auch und muss uns für neue, oder speciellere und farbigere Sachen (S. 26) eine ihnen angemessen modificirte Lexicographie begegnen.

Dahin gehört in II C. 2, 4 b ארץ ושמים in dieser Ordnung und ohne Artikel, indem beides, vorher in I als השמים והארץ zusammengefasst, jetzt im augenfälligen Contrast auseinandergelegt wird (S. 23); sodann V. 5 שיח (Strauch, neben עשב, welches 1, 11 f. 29) und המטיר י׳ א׳; V. 6 אד (Nebeldampf); V. 7 f. 19 יצר von Plastik des Menschen und der Thiere aus Erdmasse, wogegen V. 22 בנה von der potenzirten Architectonik des Weibes (S. 46), sowie V. 8 נטע גן von Gartenanlage, u. dgl. m. —

Fassen wir nach diesem allen die beiden Schöpfungsberichte in ihren materiellen und formellen Seiten unter einen Gesichtspunct zusammen, so zeigt sich in beiderlei Hinsicht als durchgreifend unterscheidender Character des II. überall eben das Secundäre, Particuläre und Relative; das gemüthlich Illustrirende und warm Illuminirende: Buntstickerei auf weissem Canevasgrunde, wohnlicher Ausbau einer symmetrischen Zimmerung; erröthendes Aufathmen eines schönen Körpers, concrete Gestalten auf cosmographischem Liniennetze, lebenswarme Staffage auf weitem Naturhintergrunde, die ersten Scenen auf dem in I errichteten Welttheater; Einhegung, Cultur und Belebung eines Paradiesgartens inmitten grenzenloser Landschaften, und vom Menschengeschlecht der erste Mensch und sein Weib: somit überall Neues auf gelegtem Grunde, des Blattes Rückseite, der Avers der Münze. Dieses alles drückt auf II zugleich den Stempel des Nachträglichen oder „Ergänzenden“ (Complementären), damit aber zugleich des Occasionellen *, Excursiven und Episodischen. Darum statt der chronologischen Evolution in I nun entsprechend in II pragmatische Gruppirung, hier aber wie dort, und grade auch in diesem nothwendig verschiedenen Typus beider, überall tiefe Tendenz und durchdachte Planmässigkeit.

Dieses einheitlich ineinandergreifende Doppelleben ist aber nicht etwas nur der Schöpfungshistorie Eigenthümliches; fände es sich bloss hier, es könnte, obschon an sich wohl erklärlich, immerhin auffällig erscheinen. Vielmehr ist es, hier am Eingange nur besonders stark hervortretend, im Zu-

* Schon Calov (ob. S. 27): „*Ita occasionem sumit agendi tum de — tum de —.*“

sammenhange mit dem (S. 52) vorangedeuteten durchgängigen Character der gesammten Genesis. Neben der äusseren didactischen Zerfällung der grossen Stoffmasse in übersichtliche und (vgl. Deut. 31, 9 ff.) gemeindliche Lectionspericopen, welche zu diesem Behuf in den überhaupt mehr auf Marthadienst (Genealogie, Chronologie, wie in „jehovistischen" Stücken niemals) gerichteten „elohist." Abschnitten zumal durch jenes öftere, darum auch oben 2, 4 a zu dem „elohist." I. Berichte characteristisch gehörige (S. 13. 18), אלה תולדות sachgemäss rubricirt sind, wo nöthig auch vorerst summarisch recapituliren, — neben diesem immer wieder hervortretenden rothen Faden durchwaltet die Genesis innerlich als unverrückt festgehaltenes Princip und treibende Kraft das sogleich Cap. 1 in dem wiederkehrenden הבדיל angeschlagene Differenziren und Detailliren (S. 3), wobei natürlich das „Scheiden" immer nur auf Grund vorheriger Verbindung geschieht und diese wie der Stamm auf seine Verästung nachwirkt. Dieser durchgehende Character der Genesis in seiner scharfen Ausprägung ist der schlagendste Beweis, wie von ihrem originalen Organismus überhaupt, so insbesondere von der gleich ursprünglichen Zugehörigkeit des ganzen zweiten Capitels zum ersten und wiederum zu dem Ganzen.

Ein weiter, uferloser Ocean ist es, auf dem wir uns zu „Anfang" befinden: unser Fahrzeug aber steuert allmälig dem Festlande, einem Busen, einer stillen Bucht entgegen, fährt in die Mündung eines Stromes ein, diesen hinauf, wendet sich dann nach einem kleinen Arme desselben, bis wir am Lande der Verheissung Anker werfen, um schliesslich auf einige Zeit in dem der Pharaonen Fuss zu fassen, als womit die Genesis schliesst (במצרים 50, 26). — Das Allgemeine der Welt und der Völker soll uns allmälig immer ferner treten, damit wir die schwächeren, aber auch um so viel helleren Lebenslinien der gotterwählten Träger der, auch uns mitgeltenden, göttlichen Verheissungen um so ausschliesslicher verfolgen können.* Und ebendarum ist das Erzählungs-

* Wo sich diese Heilsgeschichte, als eigentlicher Zweck der Erzählung, welche keine Weltgeschichte seyn will, hin und wieder, zumal

princip der Genesis, meisterhaft festgehalten und durchgeführt, stetiger Fortschritt vom Allgemeinen zum Speciellen und Individuellen, proportionale Zuspitzung auf der breitesten Basis. Diese erste und allgemeinste Grundlage ist in Cap. 1 die Schöpfung der Welt, dabei nothwendig und zweckentsprechend auch öcumenische Menschenschöpfung, die Entstehung des in Gottes Bild gestalteten und nur noch der Evolution entgegengehenden (פרו ורבו ומלאו את הארץ 1,28) und eben zu diesem Behuf auch sexuell differenzirten Menschengeschlechts (ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם V. 27). Nicht aber das wirklich ersterschaffene Individuum als solches lernen wir da kennen. Die uns ja noch ungleich mehr interessirende Individualisirung der Verhältnisse und Umstände, aus und unter welchen der persönliche concrete erste Mensch (Adam) und sein, hier gemüthlich von ihm ersehntes, ihm wesens- und sogar leiblich verwandtes, daher nun auch nicht mehr bloss als נקבה wie in I, sondern als „Beistand“ (עזר, γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα 1 Cor. 11, 9) und als „Männin“ (אשה כי מאיש לקחה 2, 23) bezeichnetes Weib, die Ahnen aller Menschen, insonderheit auch des Volkes (Israel), welchem unsere Erzählung magnetisch gezogen entgegenstrebt, erschaffen wurden, — eben diese gemüthliche Individualisirung musste zufolge jener streng durchgeführten Tendenz des ganzen Buches auf den nur generell skizzirenden Ersten Schöpfungsbericht folgen, welcher ohne II eine fühlbare Lücke und Kluft hinter sich hätte, die mit II eben ausgefüllt wird. Scheint nach dem Weltpanorama von I jetzt in II ein Telescop angesetzt zu werden, womit unser Auge die dort nur in proportionaler Perspective wahrgenommene Menschenschöpfung nun auch im Detail beobachtet, so ist es in Wahrheit doch vielmehr so, dass wir jetzt den hohen Berg und Ueberblick aller Welt verlassen und uns schon den stillen Thälern zuwenden, nach denen unser Herz sich sehnt. Hiermit zieht der ideale Welthorizont von I sich in

anfangs und auch weiterhin, mit der allgemeinen Geschichte der Menschen berühren muss, immer kehrt sie doch alsbald wieder in sich selbst zurück.

II beruhigend zusammen in den wirklichen des Paradieses. Und damit gehen wir schon der menschlichen Heilsgeschichte nach, oder doch entgegen. Das noch indifferente *Ei* der Menschheit war ja freilich nicht zu umgehen. Wir finden es in Cap. 1, wo mit der ganzen Welt *auch* der Mensch erschaffen wird von אלהים, dem Herrn aller Welt. Das ist aber nur erstes An- und Einsetzen aller Geschichte, noch kein Ansatz zur Heilsgeschichte. Dieser, als ihrem eigentlichsten Endzwecke, wendet sich die Erzählung im Zweiten, also den Ersten in und zu höherem Sinne ergänzenden Berichte zu, in Darstellung des *eminenten Specialverhältnisses* des *menschenfreundlichen persönlichen* יהוה אלהים zu dem *persönlichen Menschen*, worauf diese II. Erzählung sofort mit der Bemerkung V. 4, dass einst die Erde ohne Regen von יהוה אלהים und ohne Cultur von אדם gewesen (S. 20), und dann weiter unausgesetzt hinarbeitet. Hier steht der Mensch nicht mehr *zeitgeschichtlich* nur als Schlusspunct einer grossen Reihe von Geschöpfen da, sondern alles wird *heilsgeschichtlich Seinetwegen* um ihn her geschaffen (womit, als gleichen Motivs und Mittels, auch schon künftige Wunder gesetzt sind). Wie die ganze Natur nur um Seinetwillen entsteht, so wird namentlich auch die Schöpfung der ihm nächststehenden Thiere tendenzgemäss so gruppirt, dass sie nicht nur zu Nutz und Dienst des Menschen (עזר), sondern hauptsächlich auch zur Folie des Weibes (עזר כנגדו) und, da dieses dem Manne wesensgleich ist (עצם מעצמי ובשר מבשרי), hiermit zur Folie des Menschen überhaupt gereicht. Schildert I die Weltschöpfung einschliesslich des Menschen, so II die Schöpfung des Menschen (vom Menschen bis zum Menschenweibe) einschliesslich der Welt; geht in I die anhebende Cosmologie (בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ V. 1) rasch in Geologie über (והארץ היתה וגו' V. 2), so enthält II Anthropo- und Theologie.

Schon aus diesen frappanten und durchgehenden, sich aber auch nicht ausschliessenden und vielmehr ergänzenden Contrasten, welche auf der Grenzscheide 2, 4 in השמים והארץ בהבראם und in ביום עשות יהוה אלהים ארץ ושמים mit voller Gegenseitigkeit die Urzeit überdachend an einander gipfeln

(S. 18 f.), * sollte man auf mehr als eine zufällige mechanische Zusammenheftung zweier ganz verschiedener und heterogener Aufsätze, vielmehr auf eine feine gegenseitige Beziehung schliessen. Lösen sich dann aber diese interessanten Contraste in höhere Einheit aus einer auch noch weiter herrschenden Tendenz auf, was bleibt dann noch zu rügen und zu wünschen übrig? — Statt also die Maschen am Anfang des grossen heiligen Gewebes grade wegen ihres doppelt gezwirnten Fadens aufzutrennen und zu lösen; statt zu sagen: „die beiden Schöpfungsberichte nöthigten durch ihre Differenz vom Einzelnen abzusehen, um sich an das Wesen zu halten,“ ** gilt es vielmehr, „das Einzelne“ recht anzusehen, womit die Differenz in wunderbare Harmonie aufgehn, und auch „das Wesen“ erst klar und rein, fest und wirklich, völlig und ausgestaltet, warm und lebensvoll erscheinend — unsere Kniee beugen wird.

Das auf dem Grunde von I erst in II auftretende eigentliche heilsgeschichtliche Element hat aber seine Brennpuncte, nächst dem Aufenthalte im speciell gottbereiteten Paradiese selbst, wesentlich in dem göttlichen Worte des Verbotes vom Wissensbaume zu geniessen (S. 36) und in der entsprechenden menschlichen Nacktheit ohne geschlechtliches Schamgefühl *** d. h. in der absoluten, mit der Sünde

* Eben dieses Zusammentreffen von I und II in der Mitte eines Verses, den sie also theilen, kann sogar als ein besonderer fernerer Beweis dafür gelten, dass sie nicht verschiedene Verfasser haben, welche sonach ausnahmsweise, und zwar beide grade an dieser Stelle, je nur einen halben Vers construirt hätten. Solches culminirende Zusammen- und organische Aneinanderlegen war bloss einem einheitlichen Urheber erlaubt und möglich.

** Kahnis, Dogm. I, 244; Zeugn. 99. Was bliebe denn auch von „dem Wesen“, das heisst doch wohl von der Wahrheit in beiden Berichten übrig als ihr relativer Consensus? — Ist das aber nicht wie in der s. g. evangel. Union, in welcher nur das als Wahrheit und wesentlich gilt, worin beide ev. Confessionen zusammentreffen, während im tiefsten Grunde durch solche Ab- und Ausscheidungen ja auch das Uebrige, was doch überall innerlich und organisch je dazu gehört, für je beide Confessionen mitzerstört wird!

*** Cap. 2 schliesst: „Und sie waren Beide nackt, der Mensch und sein Weib (worin das Geschlechtliche, ihnen selbst eben

sogleich verschwindenden, Kindesunschuld. Dieses selbe dreifache heilsgeschichtliche Moment zieht sich weiter und ununterbrochen in das folgende 3. Cap. hinüber, wo sich mit sofort gebrochenem trauten Verkehr zwischen Jehovah und seinen Menschen die erste Hauptepoche der Heilsgeschichte d h. der Sündenfall mit den Folgen der Schambedeckung und Vertreibung aus dem Paradiese, aber auch die ersten Präliminarien der zweiten, d. h. der einstigen Wiedererlösung, (im Protevangelium 3, 15) stetig und organisch anschliessen.

Demnach wird Bericht I erst durch und mit II pragmatische Geschichte und der Genesis wie dem ganzen Pentateuch und der heil. Schrift überhaupt wahrhaft zugehörig. —

Dieses innerliche Zusammentreten der beiden Schöpfungsberichte offenbart sich endlich und augenfälligst an dem bisher nur gelegentlich berührten characteristischen und zurechtleitenden Gebrauche der Namen Gottes. Während in I, von der öcumenischen Welterschaffung, der Name des überweltlichen Schöpfers und Herrn aller Welt אלהים (nach Ableitung und Pluralform überhaupt nur eine schauererregende und dunkle Macht, Gottheit, entsprechend der auch den Heiden aus den „Werken“ spür- und erkennbaren *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης*, Röm. 1, 20., was eben gleichs. אל und אלהים), welcher als Welterhalter z. B. 45, 5 (למחיה שלחני אלהים) u. 7 (ולהחיות) wiederkehrt, ausschliesslich herrscht, ist dieser Name zwar im Zweiten Schöpfungsberichte natürlich auch, doch modificirt durch den jedesmaligen Beisatz יהוה, womit der zu Menschen sich gnädig herablassende und als solcher eben mit jenem Namen ausdrücklich offenbarte Heilsgott bezeichnet wird (Bibelstudien I, Art. 2: gleichs. *ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, Tit. 3, 4), als welcher er denn sogleich zu dem in Gottes Bild erschaffenen und von Ihm begeisteten Menschen im Paradies ein trautes und väterliches, der übrigen Schöpfung fremdes und unbekanntes (nach 3, 8 wie später 11, 7. 18, 1 ff. 21; Ex. 19, 18 u. a. sogar ört-

noch indifferent, pragmatisch angedeutet ist), und schämten sich nicht vor einander“ (ולא יתבששו, das Hithpal. weder bedeutungslos, noch reflexiv, sondern, wie schon Muscul. b. Marlor. 26, Gerh. 60, reciprok); — offenbar die Folie für 3, 7: „Und auf thaten sich ihrer Beider Augen und sie wussten, dass — sie nackt waren.“

liches) Verhältniss der Condescendenz eingeht. So knüpft יהוה אלהים II an I (gleichsam Theismus an Deismus, näher das Heilige und Allerheiligste an den Vorhof *) und führt damit dieses nach innen weiter fort. Eben dieses יהוה אלהים (über dessen nur vereinzelte spätere Wiederkehr, nam. Jon. 4, 6., HENGSTENB. Authent. d. Pent. I, 312 ff.) ist das volle Siegel der organischen Zusammengehörigkeit von I und II — welch letzteres hiernach ebensowie auch nach der übrigen Phraseologie und nach Inhalt nicht identisch mit ersterem seyn will — und bereitet der Agglutinationshypothese nicht geringe Verlegenheit. ** Das aber ist ja die Probe und Macht der Wahrheit, ihr Correctiv und Segen, dass sie dem Irrthum mächtige Anstösse, entweder umzukehren oder daran zu zerschellen, in den Weg legt. Grade in dem sonstigen Anschlusse von II an I hat die Hypothese einer collectiven Entstehung der Genesis und des Pentateuchs von jeher ihre stärkste Handhabe gefunden. Allein wie sie, Flick auf Flicken

* Gleichso ist C. 14, nachdem für und von Melchisedek אל עליון (קנה שמים וארץ) V. 18—20 gebraucht worden, in der anschliessenden Rede Abrams als Ausdruck seines Glaubens zur Identität V. 22 verbunden יהוה אל עליון (קנה שמים וארץ).

** Daher z. B. von ED. BÖHMER in seiner — die vermeinten unterschiedlichen Bestandtheile und Zuthaten in Letternverschiedenheit darlegenden — Recognition der Genesis (1860) Cap. 1—2, 3 als elohist. mit grösster, 2, 4 a—3, 19 (21) als jehov. mit kleinerer, dabei aber von dem eben hier herrschenden Namen יהוה אלהים das אלהים jedesmal mit kleinster Schrift und „Gänsefüsschen" d. h. als besonderer Zusatz des letzten Redactors gegeben werden muss. Ein annähernd richtigeres typographisches Abbild von dem Verhältniss der beiden Schöpfungsberichte zu einander würde vielleicht ein solches seyn, wo ein Blatt mit Schrift oder Bild doppelfarbig bedruckt wird, so dass die nach einander zur Presse kommenden Formen beider, auf harmonisches Ineinandergreifen berechneter, Satzstücke sich decken, ergänzen und ausfüllen, beide so verbunden aber erst den vollen und ganzen Inhalt expressiv-anschaulich darstellen, ob auch einer der beiden Schrift- und Bildstöcke für sich allein angesehn allenfalls einen, natürlich unter allen Umständen verkümmerten, Sinn ergäbe. Ganz ebenso fügen sich auch I und II in einander, weil sie von ihrem einigen Verfasser selbst für einander so gefugt und zugeschnitten sind.

(sogar mit verschiedenen „Elohisten") setzend und damit den heil. Geist, welcher Ungenähtes webt, factisch bannend, das ewige — und durch Verbot von zweierlei Samen, zweierlei Gespann und zweierlei Kleidstoff (Lev. 19, 19. Deut. 22, 9 ff.) u. a. namentlich eben auch dem Pentateuch selbst aufgeprägte — Gesetz „*Simplex Veri sigillum*" für sich nicht brauchen kann, und manche von ihren Vertretern das älteste Hauptcriterium aufgebend Abschnitte mit אלהים und völligem Ausschluss von יהוה für „jehovistisch" haben erklären müssen*; so theilt sie damit nur das Schicksal gleich ernster

* Vergl. z. B. Delitzsch 517 f. 642 ff. — Ist ja doch bereits in dem mit II, was als „jehov." signalisirt wird, lebendig verwachsenen und (neunmal) dieselbe Signatur יהוה אלהים tragenden 3. Cap. im Zwiegespräch der gott- und menschenfeindlichen Schlange V. 1—5 (viermal) ausschliesslich אלהים, wie sonst z. B. neben durchgängigem יהוה im Zwiegespräch eines israel. Richters mit dem moabit. Heidenkönig sogar ein דבר אלהים Richt. 3, 20. Ueber andere theils sofort einleuchtende, theils noch fernere Probleme enthaltende Stellen, welche öfter Analogieen zu dem früher auch immer emphatischen, späterhin näher mit dem allgemeineren יעקב zusammentretenden ישראל darbieten, s. u. A. v. Ewald, Compos. d. Gen. 44 ff.; Hengstenb., Auth. d. Pent. I, 306 ff. — Ebenso willkürlich gilt für „jehov." bes. auch der Abschnitt mit dem wunderbar erfüllten Welttestamente Noahs 9, 25—27. Canaan, in welchem um des Sündenfalls nach der Sündfluth willen der gegen seinen Vater pietätslose Ham als in seinem Sohne um so tiefer getroffen wird, erhält den noch heute auf den sinnlich-götzendienerischen hamitischen Völkern ruhenden Fluch niedrigster Knechtschaft, wobei „Gott" bedeutsam gar nicht vorkommt; Segen dagegen Sem, und zwar schon in der anticipirenden Form des Dankes dafür (wie z. B. Joh. 11, 41), somit der gewissesten Zuversicht gegen יהוה, „den Gott Sems"; und hinwiederum Japheth die Fürbitte der Verbreitung in die weite Welt (spec. *Εὐρ-ώπα*) durch אלהים (יפת אלהים ליפת), eben als ein Weltvolk, das aber dennoch weiterhin „in Sems Hütten wohnen", somit aus weiter Welt in die stille Enge und Geistlichkeit Sems und so gleichs. von אלהים zu יהוה (die Heiden nach Zion) bleibend kommen soll. Wer möchte hier mit einigem Rechte von einem „elohist." oder „jehov." Stücke reden? — Als „jehov., aber entnommen, jehovisch-elohimisch überarbeitet und theilweise ergänzt" befindet Del. (S. 645) 29, 31—30, 24., „wie 30, 24 von לאמר an zeige." Rahel ist endlich Mutter geworden und sagt 30, 23 f.: „zurückgezogen (אסף) hat אלהים meine Schmach", worauf sie den Neugebornen Joseph (יוסף) nennt zugleich mit dem guten Omen יסף יהוה לי בן אחר (einem *Vivat sequens*).

anderer Fragen für und wider (z. B. über die Selbstständigkeit und Fortdauer der Seele, Gebundenheit und Freiheit des Willens, ja selbst über Gott), die auch nur

Der Grund dieses tiefliegenden Namenwechsels von יהוה und אלהים ist wohl dieser, dass Rahel die erlangte Geburt der Naturgabe der Dudaim (V. 14 ff. vgl. bes. auch V. 17) verdankt, nicht aber ebenso das Fernere. Ebenso früher Eva nach der Geburt Seths 4, 25 אלהים, dagegen im f. V. יהוה. — Zuweilen lässt der erste Anblick wohl vielleicht den grade entgegengesetzten Gottesnamen erwarten; beispielsweise etwa 5, 22—24 (ebenfalls „jehov." genannt), wo es in der Reihe der guten Patriarchen statt des sonstigen ויחי mit der Wirkung eines hellen Lichtstrahls durch langen Wolkenzug von Henoch heisst: „Er wandelte bei Gott" (ויתהלך את האלהים, das Hithp. dem Wandeln Gottes specifisch eigen, wie schon 3, 8., und את ihm zu Seiten), dieses moralische Verhältniss aber (obschon האל' mit Art.) den Namen יהוה näher gelegt zu haben scheinen könnte. Den Schlüssel dazu giebt erst die wörtliche Wiederholung des Ausdrucks V. 24 mit der Folge: ואיננו כי לקח אתו אלהים. Also ist gleich anfangs ein Daheimseyn bei Gott auch schon noch während des Erdenwallens gemeint, in dessen Stetigkeit Hen. sich zuletzt auch metaphysisch ohne Sterben und statt jenes וימת, der erste Zeuge der Unsterblichkeit, zu Gott im Himmel (dah. zuletzt אלהים ohne Art., vgl. Ps. 49, 16; 2 Kön. 1, 12) entrückt fand, — ein Typus von Philipp. 3, 20 f: *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, und (vgl. Hebr. 11, 13 ff. 13, 14. Col. 3, 3) von 1 Thess. 4, 17: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες — ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.* Jenes selbe התהלך את האלהים steht nur noch von Noah 6, 9 gegenüber dem Leben mit den Menschen, denn es geht voraus תמים היה בדרתיו, und mitten darunter ward er auch allein (mit den Ihm Angehörigen) in der Fluth am Leben erhalten. Von Henoch aber sagt auch schon Josephus (A. 1, 4) *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον* (d. i. eben האלהים), vgl. Weish. Sal. 4, 10 f. *εὐάρεστος τῷ θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη καὶ ζῶν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν μετετέθη, ἡρπάγη* (s. ob. לקח), und aus dem N. T. Hebr. 11, 5 f.: *πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο* (s. ob. ואיננו), *διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ — πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ* — wiederum jenes התהלך את האלהים. — Die satanische Caricatur von diesem *εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ*, womit LXX das התהלך את האלהים wiedergeben (Apocr. *ἀγαπᾶσθαι* s. ob.), und von dem *μετατιθέναι* (Apocr. *ἁρπάζειν*) des verhältnissmässig jugendlichen Henoch (חנוך, Chanokh) ist der Mythus von dem noch

vom Standpunct des „*Credo ut intelligam*", der Ordnung von *πίστις καὶ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* 1 Tim. 4, 3. Joh. 6, 68 — „durch Glauben zum Schauen" — wirklich gelöst seyn wollen. Die Schein mit Seyn verwechselnde Theorie äfft ihren Verehrer, verwickelt ihn und bringt ihn *ad absurdum*. Solche wechselnde und wogende Nebelgestalten versinken indess und zerfliessen vor der wohl auch zuweilen in Wolkenschleier eintauchenden, aber dem festen beharrlichen Blicke sich immer wieder klärenden principiellen Einheitsidee wie die Fata Morgana vor der endlich doch wieder strahlenden Einen und wahrhaften Sonne.

Schon hat ja die von einem wirklichen Anatomen (Astruc) ausgegangene und von einer alles Erhabene (in Staat, Kirche und Literatur, man denke nur an den Wolf'schen Homer) secirenden Zeit bald üppig ausgebildete Theorie eines mechanischen Mosaiks im Pentateuch ihre Blüthe hinter sich und ist, wieder abwelkend und gespalten (S. 62), bereits auf einen früheren Standpunct (in Hupfeld) zurückgesunken, um in nicht ferner Zeit alle ihre Lebensphasen vollends durchlaufend, ein parasitisches Gewächs, in ihr Nichts zurückzukehren.

Burgthor und Hauptthurm dieser nun selbst verfallenden Zersetzungstheorie haben von Anfang an eben die ersten beiden Capitel des ersten Buches gebildet, von deren Zinnen diese moderne Veste auch zeither noch immer am kräftigsten vertheidigt worden ist. Allein durch alle Instanzen hindurch hat sich uns gezeigt und erwiesen, dass zwischen diesen beiden Schöpfungsberichten keinerlei, substantieller oder formeller,

deutlich hierin hörbaren Ganymedes (*Γανυμήδης*), dessen Hellenisirung selbst es nicht minder ist, eine schnöde Entweihung der „Weihe" (חנוך). Vgl. spec. Hom. Il. 20, 232 ff. *ἀντίθεος Γανυμήδης, — Τὸν καὶ ἀνηρείψαντο θεοὶ Διῒ οἰνοχοεύειν Κάλλεος εἵνεκα οἷο, ἵν' ἀθανάτοισι μετείη* (in anderer Form wiederum jenes התהלך את האלהים), und Hymn. Hom. in Ven. 203 f. *ξανθὸν Γανυμήδεα μητίετα Ζεὺς Ἥρπασ' ἑὸν διὰ κάλλος, ἵν' ἀθανάτοισι μετείη.* (Das *ἀναρπάζειν* auch Apollod. 3, 12 wie *rapere* und *abripere* Virg. Aen. 5, 255. Hor. Od. 3, 20, 16; Ov. Met. 10, 160.) — Ueb. den ebenfalls phrygischen (N) Annakos s. b. Knob. Vgl. Kaiser Comm. in priora Gen. capp. 1829. p. 167—170.

Widerspruch statt findet, vielmehr beide fest ineinander greifend sich erst so vervollständigen und zweckentsprechend abrunden; dass im Gegentheil die Widersprüche, welche bei willkürlicher Auffassung der einzelnen Thatsachen in II als zeitlich-successiver, ohne Rücksicht auf tiefere Pragmatik, gefunden werden, diese II. Erzählung zugleich in Widerstreit mit sich selbst bringen, damit aber ihren Verfasser, d. h. — man wird sich dess bescheiden — eine solche Auffassung des Verfassers *ad absurdum* führen würden. Bei der synthetisch-gruppirenden Auffassung dagegen hat sich uns in II überall Neues und Harmonisches gezeigt, und dieses letztere grade nur bei stetiger Voraussetzung des I. Berichts, ohne dessen Hintergrund der II. zu einem unverständlichen Aggregat sinnloser ὕστερα πρότερα würde. II ohne I ist daher unmöglich, noch unmöglicher als I ohne II. Jene wohlgeordnete und befriedigende, nach der Tendenz des ganzen Buches auch schlechthin zu erwartende Gestalt aber gewinnt II, nächst der augenfälligen complementären Anlage und Modalität, hauptsächlich durch einen doppelten Wegfall, nämlich 1) temporell aller und jeder, in I durchgängig so markirter, Chronologie, wonach insonderheit auch der Beginn 2, 4 b f. (ביום, ob. S. 23 ff., im Gegenfalle, zumal mit der nur negativen Angabe V. 5, blosser Ballast und mehr eine Mystification als wirkliche Zeitbestimmung) nur auf I zurückweisen kann, ohne dessen Chronometer dagegen in der Luft schweben würde, und 2) substantiell durch Uebergehung aller Stofferschaffung (ברא), was gleicherweise zur Voraussetzung von I nöthigt; ausserdem aber auch noch durch vieles andere im Einzelnen, wie es oben, beispielsweise an V. 18, ausgeführt ist.* Uebrigens

* Wir erinnern flüchtig an die Zertheilung des Verses 2, 4 (S. 58 f.) dann 2, 4 b an die Consonanz von „Himmel“ (שמים) mit der eben so benannten Himmelswölbung רקיע 1, 6 ff. (S. 3. 23), welcher die späteren Lichtkörper sich nur anschliessen als ברקיע השמים 1, 14. 15. 17; ferner an die sofortige Gelangung zum Menschen (2, 5. 7 wie von I in 1, 2 zu seinem Hauptobjecte, der Erde, S. 48); an die für sich allein unzureichenden Motive (כי 2, 5 S. 25), den Wegfall eines göttl. Selbstgesprächs vor Erschaffung des Menschen (wie 1, 26), welches dagegen vor der des Weibes nun nicht fehlt (2, 18 S. 38), die man-

reicht auch selbst jener unverkennbare complementär-gruppirende Character, jene Abhängigkeit und der „Einschlag" in II, zu noch stricterem Erweise, genau bloss so weit, als I dazu den „Aufzug" giebt. Denn ganz anders gestaltet sich die Erzählungsweise in dem anerkannt fortlaufenden, daher auch im Ausdrucke (vgl. z. B. חית השדה אשר עשה יהוה אלהים 3, 1. 14 mit 2, 19. 7) völlig congruenten Abschnitte C. 2 (V. 4 b ff.) und C. 3 von da ab, wo Bericht I eingeholt ist und überholt wird, indem von hier an die Erzählung, zur Selbstständigkeit gelangt und I nicht mehr ergänzend sondern fortsetzend, selbstverständlich nun ebenfalls in regelrecht zeitlicher Succession weiter fortschreitet, ohne dass je wieder eine solche Verwirrung durch die locale Aufeinanderfolge der Imperff. entstünde, wie sie bis dahin ohne den Schlüssel des nur einschaltenden Characters in II statt finden musste.

Ist demnach II erwiesenermaassen nach allen Beziehungen mit Voraussetzung von I concipirt und mit Bewusstseyn ohne alle Differenz eintretend in I, so ist II keine selbstständige „Urkunde" und noch weniger ein irgendwoher aufgegriffenes „Fragment." Doch bliebe hierbei immer noch die Möglichkeit, dass I von einer andern, früheren Hand

gelhafte Thier- und ausser dem Paradiese wie gar nicht vorhandene Pflanzenschöpfung (S. 44 f.), die Benennung des Belebten durch den Menschen gegen die des Leblosen durch Gott (43); an den nur in I liegenden Schlüssel zum Verständniss der ausserdem confusen Imperff. (29 ff.) u. a. m.: S. 48 f. Vgl. bes. auch Rinck a. O. namentl. S. 60. 63 mit Hinweisung auf die sehr merkliche, aber nicht nur aus jener Pragmatik erklärliche, sondern sie auch zugleich erweisende Zusammenziehung des Stoffes von 1, 1—10 in 2, 4 b, von 1, 11—12 in 2, 5 a, von 1, 20—25 in 2, 19 a, während für II ganz Indifferentes aus I auch gänzlich übergangen worden. Und wer sich durch alles dieses noch nicht überzeugen könnte von der Correlation zwischen I und II, wozu C. 3 einfach gehört (S. 38. 60. 70. 73), vergleiche in noch weiterem Kreise z. B. 1, 28—30 mit 3, 16—19, dort fröhliche Geburt und Fülle der Lebensmittel, hier Geburtswehen und kümmerlicher Unterhalt von dem „um des sündigen Menschen willen verfluchten Erdboden", wie auch mit Rinck (S. 35) den 3, 14 auf die Schlange gelegten „Fluch", nachdem 1, 22 „die Wasserthiere ohne Ausnahme gesegnet waren." (S. auch folg. S.)

herrühre, dem sich der Verfasser von II, als „Ergänzer," in Sache und Wort accommodirt hätte. Dem aber steht, ausser dem eigenthümlichen Eclecticismus solcher mithin unvollkommnen Accommodation (wie in den Namen Gottes und der übrigen Phraseologie, s. ob.) und ausser der sich unwillkürlich regenden allgemeinen Frage, warum derselbe solche „Ergänzungen" nicht lieber gleich je an Ort und Stelle in I angebracht habe (vgl. Rinck a. O. 51), dies entgegen, dass auch schon I die Nachfolge von II zur Voraussetzung und Folie hat. Und zwar bereits nach der pyramidalen Anlage des ganzen Buches, wonach I allein zur Erschöpfung der Schöpfungsgeschichte im Geiste dieses Buches nicht ausreicht. Wie II ohne I ein *ἀκέφαλον* wäre, so würde mit I ohne II das Princip des stetigen Fortschritts vom Allgemeinen zur gemüthlichen Individualisation (S. 57) gleich zu Anfang durchbrochen. Das Oecumenische, gleichsam „Japhethitische" in I (S. 50f.) kann noch keine abgeschlossne „semitische" Erzählung von der Schöpfung seyn. Befriedigung und volle Sättigung für das in allem Folgenden maassgebende israelitische Gefühl, dessen erstes und letztes Bedürfniss Gemüthlichkeit, das Verhältniss zu Gott (Religion) ist, wie es die ganze dadurch eben heilige Schrift durchdringt, empfängt I erst durch die Imprägnirung mit II. Zu keiner canonischen Zeit hätte ein offenbarungsgläubiger Israelit eine so ausschliesslich cosmopolitische Schöpfungsgeschichte wie I mit sofortigem Anschluss von C. 5 schreiben können und noch weniger bei seinem Volke Interesse und Aufnahme dafür gefunden.* — Doch nicht nur diese allgemeinen Gesichts-

* Ja auch 5, 1 ff. זה ספר תולדת אדם וגו' bedarf selbst wiederum der Voraussetzung von II und seinem Gefolge (C. 2—4). Ohne sie versteht man die 5, 29 unter dem „Fluche" stehende Erde und spec. das עצבון nicht und muss diesen einzelnen V. für ein jehov. Inserat erklären. Ohne sie erschiene 5, 1. 3 ff. das in I überall noch generelle אדם plötzlich als *nom. pr.* eines Individuums, wie es doch nur durch C. 2—3 (ob. S. 46) allmälig vermittelt worden ist, so dass auch Knobel 5, 2 auf 3, 17 zurückverweist. Ohne sie wäre die Recapitulation des Inhalts von Cap. 1 zu Anfang des 5. Cap. überflüssig. Nur mit ihr dagegen erhält nach der Schöpfung Adams in Gottes Bild (5, 1 wie Cap. 1) die Erzeugung Seths in Adams Bild 5, 3 ihr

puncte machen die organische Ab- und Voraussicht von II bei der Abfassung von I unerlässlich, es kommen selbst im

Relief, da ersteres, was uns eben nur aus Cap. 2—3 bekannt ist, inzwischen wieder verblichen war (ob. S. 15f.). Vgl. übrig. hierzu auch 1 Cor. 15, 45 f. καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. — Aehnlich wie hier verhält es sich auch mit weiteren Vorschlägen zu Auslassungen, wodurch die Ursprünglichkeit einer Quelle wiederhergestellt werden soll. So findet Bleek (Einleit. in d. A. T.) in der vorliegenden göttlichen Berufung Mosis eine Zusammenarbeitung verschiedener Berichte über dieselbe Begebenheit und dass „ursprünglich an den Schluss von Exod. C. 2 sich unmittelbar der Abschnitt C. 6, 2—12 angeschlossen haben“ möge, wonach auch die Heimkehr des in C. 2 nach Midian flüchtig gewordenen und C. 6 ohne weiteres wieder in Aegyptenland (בארץ מצרים V. 28) weilenden und hochangesehenen Moses mit exarticulirt wäre. Freilich wird ein Körper durch Abtragen eines Armes oder Fusses noch nicht lebensunfähig, aber doch verstümmelt. Und so fehlt es bei Zusammenstellung der bloss „elohist.“ Stücke zu einem Ganzen da und dort; der Hauptsache, des „jehov.“ Gemüths- und Seelenlebens, noch gar nicht zu gedenken. — — Ueber dies alles hat man schliesslich gewiss auch noch ein gutes Recht zu fragen: wo in aller Welt irgend eine Spur der Existenz auch nur eines solcher isolirten Urschriftstücke, wie sie hier vorgegeben nicht aber auch aufgewiesen werden, — und wo andererseits im ganzen alttestamentl. Canon ein evidenter Beleg von gleicher systematischen und stetigen Ineinanderverarbeitung mehrerer Schriften (vgl. z. B. BB. Sam., Kön. und Chron.), als man vom Pentateuch behaupten will, zu finden sey?

Den Beweis für diese tiefgehende historiographische Differenz haben wir auf Verlangen geführt in der „Zeitschrift für die ges. luther. Theologie und Kirche“ 1864, III, S. 417—420 durch eine besondere Abhandlung: „Die Lehnstücke alttestamentlicher Geschichtschreibung und die Composition der Genesis“, woraus wir hier folgende, ohne Widerspruch gebliebene, comparative Sätze wiederholen:

1. Die Genesis und der Pentateuch überhaupt nennt nirgends und deutet auch nicht im Entferntesten irgend eine Urschrift oder Quellen an, woraus sie her- oder zusammengeflossen; wohingegen andere historische Bücher des A. T. nach dem Pentateuch Entlehnungen oder Bezugnahmen zu weiterer Information sogar direct notiren. (Das einmal Num. 21, 14 genannte ספר מלחמת יהוה wird nur zu dem Zwecke erwähnt, um einen sachparallelen Ausdruck desselben aus unserem canonischen Texte zu illustriren [על כן יאמר], nicht diesen zu confirmiren.)

Einzelnen Spuren zum Vorschein, welche dem Gesammteindruck des Unzureichenden von I allein auch Hand und

2. Die vermeinten Quellenschriften der Genesis und des Pentateuchs überhaupt würden daher auch an sich gar keine Beglaubigung haben, während doch die ganze folgende heilige Schrift A. und N. T.'s wieder auf ihm beruht, wohingegen in andern historischen Büchern theils anderweite direct-canonische Schriften (wie Jesaia in den Königsbüchern und diese bei Jeremia und mit Sam. in der Chronik) angezogen werden, theils die historische Notorietät öffentlicher Acten (דברי הימים למלכי וגו') accentuirt wird, theils endlich auch sogar die Verfasser der bezüglichen Gewährsschriften mit ihrem Namen und mit ausdrücklicher Hervorhebung ihrer prophetischen Autorität, sonach als *fidei divinae*, markirt werden, wie ja denn auch נביאים ראשנים gradezu heilige historische Schriftsteller bezeichnen. (Besonders lehrreich sind in letzterer Hinsicht Stellen wie 1 Chron. 29, 29 על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה; 2 Chr. 9, 29 על דברי נתן הנביא ועל נבואת אחיה השילוני ובחזות יעדו החזה; 12, 15 בדבר ישמעיה חנביא ועדו החזה; 13, 22 במדרש הנביא עדו, vgl. u. a. 32, 32. 33, 19. — Welch eine diplomatische Acribie!)

3. Die vorgeblichen Urschriften der Genesis und des Pentat. überh., erst durch irgend einen Redactor übel und böse (mit Zwang, z. Th. in doppeltem Bericht und nicht ohne Widersprüche) aneinandergereiht, bildeten nun nicht blosse Lehnstücke, sondern ziemlich Zug um Zug ein fortgehendes Paviment von weissen und schwarzen Steinen; wohingegen andere historische Bücher nur hie und da einzelne Monumentalsteine ihrem Bau mit Freiheit einsetzen, nirgends aber mehrere Schriften erst in Stücke zerreissen, um diese dann in stetiger systematisch-bunter Reihe wieder zusammenzusetzen. Sind also hier die Zuthaten als blosse Einsprengungen secundär, so wäre dort die That des letzten Autors (Redactors) das Accidentale.

4. Während die Genesis und der Pentat. überh. aus Originalschriften von principieller Entgegensetzung (elohistischer und jehovistischer Tendenz) durch einen Dritten ohne klares Bewusstseyn dieser grundsätzlichen Differenz ineinandergebaut oder auch verbaut seyn soll, erhalten die übrigen historischen Bücher auch in ihren vereinzelten Allegationen nirgends einen derartigen principiell contrastirenden Character.

Kann demnach von einer „Ineinanderverarbeitung mehrerer Schriften" hier kaum die Rede seyn, so noch viel weniger von einer „gleichen als man vom Pentateuch behaupten will." Die Verschiedenheit der beiderseitigen literar. Composition wäre vielmehr eine specifische.

Fuss geben. Zwar sind diese Specialmomente, wie überhaupt in jeder Schrift die Blicke auf das Künftige weniger bemerklich sind und seyn müssen als die Rückblicke, minder zahlreich als die Rücksichtnahmen von II auf I; allein sie fehlen doch auch dort nicht. Dahin ist, wie sich II (S. 65 u. a.) auch durch Defecte als zu I gehörig erwies, negativ zu rechnen, dass I mehrere sehr nahe liegende Fragen unerledigt lässt und damit offenbar für II aufspart, wie die nach dem doppelten Woher der Doppel-Natur (S. 26 f.), dem ersten Wo und dem Wozu des Menschen, also grade des Höhepunctes und Zieles der Schöpfung, nachdem vorher von den anorganischen und organischen Substraten mit so befriedigender Ausführlichkeit berichtet worden. Positiv aber zeugt von dieser Harmonia praestabilita der beiden Berichte schon in I das so vielmal wiederholte und ohne die Folie von II salzlose „es war gut" (1, 4. 10. 12. 18. 21. 25) und zuletzt summirend „es sah Gott Alles was er gemacht und siehe es war sehr gut" (1, 31). Seinen prägnanten Sinn erhält dies (womit hinwiederum auch das לא טוב 2, 18 im Wechselverhältniss steht, S. 38) erst in der mit C. 3 ununterbrochen verketteten II. Erzählung, wo das Böse eintritt in die vollendete Schöpfung, aber nicht aus Gott, dem „Alles sehr gut" vollendenden Schöpfer. Wird man nun einräumen müssen, dass durch jene Folie in C. 2—3 das siebenmalige „gut" und „Alles sehr gut" in I einen ungleich tieferen Sinn empfängt, als I für sich allein ihm geben kann, so wird, da ein Nachfolger dem Concept des Vorgängers wohl kaum jemals erst den rechten Geist gab, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von I und II auch aus diesem Grunde nicht geleugnet werden können.

Also durchaus Wechselwirkung und solidarische Gegenseitigkeit der beiden Schöpfungsberichte, die es sonach nur uneigentlich im Plural sind. Kein Dualismus, keine Doublette, keiner ohne den andern; I ohne II ein hohler Leib und gelähmt, II ohne I formlos und nur Eingeweide: beide vielmehr in und mit einander verwachsen. Beide ein stereoscopisches Erzeugniss, wo beide Augen durch zwei Medien zwei Bilder in Eins verschmolzen wahrnehmen, das eben durch jene Duplicität den Eindruck des Flachen verliert und die

Realität plastisch vorführt.* So das Anschauen der beiden Schöpfungsberichte: beide mit und in einander eine tiefe Harmonie, ohne einander flach und einseitig, neben einander grelle Dissonanzen, die auch aus II für sich allein herausklingen, wenn es nicht durch I temperirt würde; nur I mit II ein tiefsinniges Kunstwerk; eins ohne das andere entweder Ruine (II) oder ohne Relief (I); — beide mit einander stehend und fallend. Beide zusammen ein Spiegelbild von 2, 7 selbst, wo der Leib aus Erde „gestaltet" (I) und danach ihm „Lebensodem eingehaucht" wird (II), womit beides vereint zu „einem lebendigen Wesen" ersteht. Oder wie II das Erwachsen des Weibes aus einer Rippe des Mannes erzählt, so verhält es sich, ein mehr weibliches Moment, gleichsam auch selbst zu dem männlichen in I, „Gebein von seinen Gebeinen und Fleisch von seinem Fleisch", worüber dann aber auch, und mit wörtlicher Berufung auf 2, 24., mitgesprochen ist Matth. 19, 6: „So sind sie nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch: Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll ein Mensch nicht scheiden!" Wer dennoch scheidet, tödtet. Wie mag man aber Lebendiges suchen bei den Todten? —

Ist so denn nun keiner dieser beiden Berichte ganz und gesund ohne den andern, sind sie beide es nur mit und in einander; durchzieht sie Ein Nerven- und Blutleben, wie auch den Körper des ganzen Buches: dann ist auch keiner von einer andern Hand, geschweige denn beides, was so grundsätzlich und durchaus für einander und für das Ganze geschrieben ist, von einer dritten oder vierten weiter zubereitet worden zu einem so volltönenden, unnachahmlichen Originale.** —

* „*Mixta duorum Corpora junguntur faciesque inducitur illis Una, velut si quis conducta cortice ramos Crescendo jungi pariterque adolescere cernat.*" Ov. Met. 4, 373 sqq.

** Auch schon K. F. Rinck, üb. d. Einheit der mos. Schöpfungsberichte (s. ob. S. 12 u. a.) — zwar methodisch, scharfsinnig und für seine Zeit (wo Vaters Commentar als ein „so leicht nicht zu übertreffender" galt, S. 10) bereits mannigfach zutreffend (s. ob.), aber theils nicht tief genug ins Einzelne, am wenigsten sprachlich eingehend, theils zu künstlich und kleinlich und dadurch verfänglich (ob. S. 41) — sagt S. 40 f.: „Denkt man sich — N. 1 ganz weg, so dass die bibl. Geschichte mit dem anfinge, was wir jetzt 2, 4 oder auch nur die 2. Hälfte des

Ja auch noch über dieses so vielfach ineinander verwobene Eine Haut- und Muskelleben hinaus und bis in ihr arithmetisches Bein- und Rippenwerk hinein lässt die organische Zusammengehörigkeit beider Berichte sich verfolgen, ohne dass übrigens ihr im Bisherigen vollzogner Erweis noch einen besondern Nachdruck hierauf zu legen nöthig hätte. Schon auf der gipfelnden Wasserscheide 2, 4 sahen wir beide Abdachungen förmlich und genau aneinanderstossend in dem doppelten ב, dort mit בהבראם abschliessend, hier mit ביום עשות anhebend. Nehmen wir diesen Vers so als beiden Theilen wahr- und wesenhaft gemeinsam (S. 59), dann behält der II. Bericht für sich allein 21 Verse, wovon 3 auf Gottes Erschaffung des Menschen (*opus ad extra*) mit Einleitung dazu (V. 5—7), 7 auf den Paradiesgarten für denselben (8—14), und wiederum 3 auf die göttliche Bestimmung des Menschen in dem Garten (15—17), abermals 3 auf den göttlichen Gedanken der Weibesschöpfung (18—20) und 5 * auf

4. V. nennen: würde dann nicht jeder unbefangene Forscher urtheilen, dieser Bericht sey schon für die Entstehung des Weltalls so durchaus unbefriedigend, dass entweder eben derselbe verstümmelt, oder dass ein früherer ausgefallen seyn müsse; oder dass sich der Verf. willkürlich auf die Schöpfungsgeschichte des Paradieses und des Menschenpaares beschränkt habe? Der letztere Fall werde aber durch den Text selbst ausgeschlossen, weil N. II im Eingange sich auf die Entstehung des Weltalls berufe, ohne dieselbe im Folg. zu schildern, wodurch denn eine frühere, gleichviel ob vorhandene oder verlorene Beschreibung der Uranogonie und Geogonie anerkannt werde. Da aber in N. I an und für sich die Bedingung einer weiteren Ausführung liegt, und da N. II nicht bloss eine solche Ausführung enthält sondern auch eben solche früheren Nachrichten ausdrücklich voraussetzt: so ist kein Grund vorhanden, jene Beziehung beider Erzählungen auf einander zu verwerfen, oder sie anders zu nennen als eine gegenseitige.“ Und Derselbe endet S. 70 mit dem „Schlusse: Wenn beide Erzählungen unter gewissen Umständen durch Inhalt und Form ein Ganzes bilden; wenn dieses dessenungeachtet in 2 Abschnitte gesondert ist; wenn beide Abschnitte durch einzelne Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten auf eine vielfach ineinander greifende, vom Verfasser eigenhändig beurkundete Weise zusammenhängen: so bewährt sich die Einheit jener Erzählungen, an sich und in Hinsicht des Verfassers, als wesentliche und unzertrennliche Einheit.“

* Die Hälfte von 10, der Vollkommenheit, ebenso wie sich diese relative Unvollkommenheit auch späterhin darin erzeigt, dass die Ge-

diese selbst (21—25) kommen, — alles symbolisch bedeutsame Zahlen: 3, 7, 3: 3, 5; **überhaupt 3 mal 7.** — Sehen wir ebendarauf auch Bericht I an, wo schon die einzelnen Tagewerke die natürlichen Einschnitte bilden, so enthält der 1. Tag (nach der Stofferschaffung — Licht) 5 (2 + 3) Verse (V. 1—5); der 2. Tag (Himmelswölbung) 3 Verse (6—8); der 3. Tag (Land und Meer, Ergrünen des Landes) 5 (2 + 3) Verse (9—13); der 4. Tag (Himmelslichtkörper) 6 (2 × 3) Verse (14—19); der 5. Tag (Wasser- und Luftthiere, rein cosmisch) 4 (2 + 2) Verse (20—23); der 6. Tag (Thiere und Menschen) zweimal so viel, 2 × 4, näher aber 2 + 2 + 3 oder auch 2 + 5, beides + 1 als Schlussvers des Hexaëmeron (V. 24—31); worauf der 7. oder göttliche Feiertag bei Vollendung der Welt wiederum 3 Verse (C. 2, 1—3), — also abermals die bedeutungsvollen Zahlen: 5, 3, 5; 6, 4, 8 : 3; die 6 Werkeltage zusammen **gleich der Gesammtziffer von II (3 × 7) + 10**, und mit dem Sabbathtage noch **+ 3**. Beide Capp. in Summa 56 (5 × 10 + 2 × 3 oder 8 × 7) VV. Man kann noch hinzufügen, dass auch die Wortziffern von dem Anfange und dem innerlich erwiesenen Ende des I. Berichts d. h. von 1, 1 und 2, 4 a : 7 und 5 sind. Von höherer Wichtigkeit sind die so characteristischen Gottesnamen, von denen אלהים in I 35 (5 × 7) mal, dagegen יהוה אלהים in II mit dem continenten 3. Cap. 20 (2 × 10) mal steht, letzteres aber in dem Schlangenzwiegespräch (C. 3, 1—4) 4 mal von dem blossen אלהים cosmisch durchbrochen.*

burt eines Knaben auf 7 Tage, die eines Mädchens aber auf 2 mal 7 Tage verunreinigte (Lev. 12, 1 ff.).

* Ueber die innere Symbolik der Zahlen selbst s. Bibelstudien II, S. 90 ff. Vgl. Kliefoth, dieselbe mehr auf historisch-empirischem Wege verfolgend, Theol. Zeitschr. 1862 Hft. 1 f., S. 24 ff. spec. von Schöpfungsgeschichte I: die 7 überhaupt als successiv vollendetes Gotteswerk an der Welt; die 7 Tage als 3 + 3 + 1; der vierte vermittelnd und verknüpfend, s. ob. S. 4; dann ebendas. S. 599 ff.: das neunmalige „Gott sprach“ mit dem factischen 1, 1 zehn Abschnitte bildend, durch diese 10 schöpferischen Worte aber (Himmel und Erde; Licht und Finsterniss; Himmelswölbung; Land und Meer; Bekleidung der Erde; Träger des Lichtes; Thierwelt in Wasser und Luft; Thierwelt des Landes; der Mensch; Haushaltung Gottes auf der Erde) systematisches Werden des Kosmos in seiner Totalität und

So weist auch dieses alles, was in so langer Kette gleichartiger Erscheinungen nicht zufällig seyn kann, auf eine Alles in Einem Geiste gleichmässig durchwaltende feinsinnige architectonische Hand.

Wir können unsere Aufgabe wohl als vollendet ansehen. Das erste und höchste Bollwerk wider die Einheit der Genesis und des Pentateuchs ist überschritten. Die Sphinx ist nicht unsterblich.

in seinen Einzelheiten; diese 10 Worte selbst sich vertheilend auf 7 Tage: sonach dort die Zahl des Raumes und der Expansion, des in sich Getheilten, aber in der Vollständigkeit seiner Theile Vollständigen und Ganzen, des Kosmos und Systems; hier die Zahl der Zeit und Successivität. Ferner Ed. Böhmer, d. 1 B. d. Thora 1862 S. 16 ff.: in I 8 Werke der Schöpfung und diese wieder als 2 mal 4 (vgl. ob. S. 6); von dem zehnmaligen ויאמר 3 für den Menschen; das ויהי כן und das וירא כי טוב je siebenmal; der 7. Tag selbst, als Ruhetag, ohne Befehl zum Geschehen, aber mit dem drittmaligen „Segen"; der Name אלהים dreissigmal [3 × 10], bei den 8 Werken, dann noch zweimal vor Schluss des 6. Tages, also nun 4 × 8, endlich noch dreimal am 7. Tage, mithin überhaupt 35 mal d. i. 2 × 7 + 3 × 7; diese 35 aber gleich allen jenen Stichworten zusammen als 3 × 7 [„so geschah es", das Placet, und die Tage selbst] + 3 [Segen] + 10 ויאמר und 1 לאמר [V. 22]. „Also alles in allem 70, zehnmal die Siebenzahl, welche die Grundgliederung des Ganzen bildet, das der Sabbath abschliesst." — Dieses alles nur über I; die Correspondenz dazu in II s. vorh. S. 72–73.)

II.

DIESSEIT DES PARADIESES.

1. DIE ANORGANISCHEN ERZEUGNISSE AM ERSTEN PARADIESFLUSSE.

Adam und sein Weib sind dem göttlichen Strafgericht zufolge und damit ihre, statt der im verbotenen Genusse vom Baume des Wissens angestrebten Gottgleichheit, nun in Thierfelle gehüllte Armesündergestalt (S. 38) durch den Genuss vom Baume des Lebens nicht auch verewigt würde, aus dem Paradiese verwiesen, mit welchem die Erde nur noch durch die von dorther kommenden vier Ströme (S. 33) in einiger Verbindung blieb. Ja der erste von ihnen verbindet auch sogar schon mit der fernen Zukunft des Paradieses auf der neuen Erde.

Es muss in der That auffallen, dass von den namentlich genannten vier Strömen (Gen. 2, 10—14), deren erster, zweiter und dritter auch ihrem Laufe nach kurz geschildert werden, wogegen der vierte (Phrath, Euphrat) allbekannt war, des ersten (Phischon) auch nach dem Ertrage in seinem weiteren Laufe sehr umständlich Erwähnung geschieht, eines Ertrags nicht etwa an köstlichen Baumfrüchten und ähnlichem, was ja mit dem Paradies selbst auch gar nicht in Vergleich kommen konnte, sondern an anorganischen Erzeugnissen des von ihm umspülten Landes (Chavilah). Davon heisst es nicht nur V. 11: „woselbst **das Gold**“ (schlechthin, und dieses gleichsam zu Hause ist), sondern V. 12 auch noch weiter: „und das Gold selbigen Landes ist **gut**; daselbst ist **das B'dolach** und **der Stein Schoham.**“ Durch diese ganz exceptionelle statistische Angabe wird nicht bloss die prägnante Erzählung von dem Paradiesleben noch weiter unterbrochen, sondern auch das

Gefühl für Symmetrie in der Beschreibung dieser Ausflüsse des Paradieses selbst noch in besondere Spannung versetzt, was nur durch eine entsprechende Bedeutung dieser Kunde für die Heilsgeschichte motivirt seyn kann.

Um so befremdlicher ist es, dass die reichhaltige Exegese zwar viel über die Natur dieser drei Producte am ersten der vier Paradiesausflüsse verhandelt hat, aber an der Ursache dieser höchst auffälligen Excursion und Protuberanz, die doch wohl etwas mehr als blosse Curiosität und einseitige geographische Erläuterung seyn muss, zumeist schweigend vorübergegangen ist.*

Die drei Producte selbst, welche am fernern Verlaufe des ersten Paradiesstromes erscheinen, sind also

erstens: „das beste Gold," הזהב mit dem Art. und noch mit טוב (*aurum optimum* Vulg., *τὸ χρυσίον* LXX mit

* Allegorisch wurden die 4 Ströme auf die 4 Cardinaltugenden gedeutet (s. Isidor u. Gregor b. Walafr. Strab. Glossa ord.), dabei פישון als (von פה u. שנה) „*mutatio oris*" auf die *prudentia* mit dem Gold einer lauteren Lebensordnung, dem leuchtenden Carfunkel ungetrübter Redlichkeit und dem Edelstein-Grün ewigen Lebens (s. u. S. 79). Sind diese 4 Ströme Andern die 4 Evangelisten (Anastas. Sinaita, Hexaëmer. b. Corn. a Lap., Gerhard Comm. p. 52), so die Gnadenmittel für die Poesie eines K. Gerok, Palmbl. 7. A. S. 399 ff., wo „Pison — führet Gold und Perlen tief am Grund — es ist das Wort der Wahrheit" (daneben Gihon, „der Mohrenland umwand, — der Gnadenstrom der Taufe," „Hidekel roth — das Blut des Herrn im heil'gen Nachtmahlsweine," und Phrath „der Strom des heil'gen Geistes"). Fasste hinwiederum die eben in Rede stehenden 3 Producte des Ersten Flusses z. B. Calov (Comm. 1671 p. 280 sq.) ebenfalls geistlich von „*aurum pretiosissimum fidei* (1 Petr. 1, 7), *gemmae fulgentissimae coelestis gloriae* (Apoc. 21) *et margarita nobilissima et efficacissima — salutis Christi Jesu in evangelio* (Matth. 13, 45 sq.);" so dagegen naturphilosophisch L. Schmid, Erkl. S. 101, wonach darin, zu Constatirung der Ruhe der Erde durch die Vollendung [?] des Flusslebens, 1. „die starre blosse Ruhe, der Stein"; 2. „die erstarrte Bewegung, das Metall"; 3. der „Uebergang von der todten Natur zur lebenden" in dem Bernstein oder der (veget. oder animal.) Perle. — Diese, bei der Allegorie überhaupt so naheliegende, allseitige Willkür hebt sich, wie bereits durch ihre innere Differenz, so namentlich auch durch die Loslösung vom Paradiesausflusse als solchem selbst auf.

sublimirender Deminutivform, also „Feingold,“ und dem Prädicat *καλόν*, LUTH. „köstlich“);

zweitens: „das B'dolach, הַבְּדֹלַח, dessen Erklärung als Edelstein (LXX ἄνϑραξ, Carfunkel s. ob., oder Rubin, lapis lazuli, Diamant, Jaspis, Beryll cet., oder Crystall wie LXX Num. 11, 7) schon durch die unterscheidende Characterisirung des nächstfolgenden Productes als „Stein“ (אֶבֶן) ausgeschlossen bleibt.* Auch scheint die Wurzel des בְּדֹלַח vielmehr auf ein Tropfen hinzuweisen (FÜRST HWB. I, 167 von „בדל II ungebräuchl. träufeln,“ einfacher wohl von „בדל I trennen,“ nämlich als „abtropfen,“** die Form selbst infinitivartig „mit dem Rest einer alten Ableitungssylbe“ (vgl. GESEN. Thes. I, 181; LG. S. 863 ff.). Dieses edle „Tropfen“ nun findet man entweder I. an einem Baume,*** nämlich als wachsähnliches, durchsichtiges, bitterschmeckendes aber wohlriechendes, darum auch zu Räucherung verwendetes Harz oder Gummi (*βδέλλα* und mit der nobilitirenden Deminutivform *βδέλλιον*, lat. *bdellium*;****), wie Aq., Symm., Theodot., Vulg., Joseph., LUTH. Enarr., VATABL., CORN. A LAP., AD. OSIAND., GERH., SALMAS., CLER., CELSIUS, E. F. C. ROSENMÜLLER, SCHUM., WINER, BAUMG., DELITZSCH, KNOBEL. Da jedoch Num.

* Z. Th. derselbe Grund wie die selbstgeständig ganz fehlende Etymologie sprechen auss. and. gegen den auch nur vereinzelt gebliebenen Vorschlag KÖSTERS (Erl. d. h. Schr. a. d. Class. S. 164 ff. nach VATER, vgl. vor. S.), unter בְּדֹלַח den „Bernstein“ zu verstehen.

** BOCHART, Hieroz. (1675) II, 5, 5 (p. 279) vom „Sondern“ im Sinne des Sonderlichen (*non margarita quaevis sed egregia et eximia* — vgl. arab. *pharid* — wie auch hebr. פָּרִד, s. V. 10, synon. mit בדל), als *singularis margarita* und *Unio*, wovon jedoch Plin. H. N. 9, 56: *Dos omnis in candore, magnitudine, orbe, laevore, pondere, haud promtis rebus, in tantum ut nulli duo reperiantur indiscreti, unde nomen Unionum romanae scil. imposuere deliciae.*

*** Nicht aber selbst als Baum, wohl gar Ebenholzbaum, s. b. Ad. Osiand. l. l. p. 92 sq., J. Marck Hist. par. 102.

**** Hiervon Plin. H. N. 12, 19: *Vicina Bactriana, in qua bdellium est nominatissimum. Arbor nigra est, magnitudine oleae, folio roboris, fructu caprifici naturaque. Gummi alii brochon appellant, alii malacham, alii maldacon* [Dioscor. 1, 80 *μάδελκον, βδολχόν*], *nigrum vero et in offas convolutum hadrobolon. Esse autem debet translucidum, simile cerae, odoratum et quum fricatur pingue, gustu amarum citra acorem.*

11, 7 das runde und durchsichtige weisse Manna dem Aussehen nach damit verglichen wird, עינו כעין הבדלח, das Bdellium aber grade nicht weiss, überdem auch nicht etwas so Kostbares ist, um zwischen Gold und Edelstein aufgeführt zu werden (GESEN. Thes. I, 180 sq.), so versteht man das „Tropfen" besser II. von einem ebenbürtigeren Erzeugniss, und zwar eben im Wasser selbst, nämlich von der **Perle**, worüber BOCHART, Hieroz. II, 5, 5 ein ganzes Capitel hindurch handelt und da namentlich in Betreff der angeführten specifischen Vergleichung des Manna hiermit (p. 678) das Weiss und das Runde betont, vergl. Talmud (Jom. 8, 75 a): *manna rotundum ut coriandrum et album* כמרגלית *i. e. margarita.* So, von Perlen, denn auch Saad., ABEN-ESRA, KIMCHI (b. Boch. 678 sqq., J. Marck. 103 sq.), BENJAMIN (Itinerar. b. Gerh. 49) u. KALONYMOS, PAGNIN., MERCER. A. (Boch. 677. 679), GROT., CALOV s. ob., von Neueren namentl. die Lexicographen GESENIUS und FÜRST. — Zu dem Edelgolde und der Perle kommt dann als noch ein Erzeugniss des Landes am ersten Paradiesausflusse

drittens: „der Schoham-Stein," אבן השהם, eben hier ausdrücklich als „Stein" und Hiob 28, 16* als שהם יקר (Edelstein, zwischen Ophir-Gold und Sapphir) bezeichnet, daher auch im hohenpriesterlichen Brustschilde unter den goldgefassten 4 × 3 Edelsteinen mit den eingeschnittenen Namen der 12 Stämme, in der vierten Riege der mittlere (Exod. 28, 20 f. 39, 13 f.), wie auch wieder auf jedem Schulterblatt des hohenpriesterl. Ephods als goldgefasste Agraffe mit den je 6 eingegrabenen Namen der 12 Stämme, Exod. 28, 9—12. 39, 6. Ueber diesen also auch in den alttestamentl. Heils- und Gnadenordnungen hochausgezeichneten Edelstein vgl. J. BRAUN, Vestit. sacerd. hebr. (Amst. 1680) II, c. 18. Man versteht darunter (ausser Smaragd, Crystall u. a.) *a*) vorzugsweise den **Beryll** (LXX Exod. 28, 20., wofür an uns. St. *ὁ λίϑος ὁ πράσινος*, weil lauchgrün, mit Vergleichung von שום Lauch (s. unt. Not.), denn *„probatissimi sunt ex iis qui viriditatem puri ma-*

* Vergl. DEL. Comm. z. d. St. S. 338 mit Erwähnung mehrfach versuchter aber zugl. abgelehnter arab. Ableitungen. Befriedigender vergleicht GESEN. Thes. II, 1370 שום „Knoblauch" Num. 11, 5; s. ob. LXX (*ὁ λίϑος ὁ πράσινος*).

ris imitantur," Plin. H. N. 37, 20; ebenso and. alte Verss. (Syr., Targg., Saad.), s. Braun p. 728 u. d. Lexicogr. (vgl. ob. S. 76 Isidor *„viror prasii"*), neuerlich Fürst, Keil, Pressel (in Herz. RE. Suppl. II, 363), vgl. unt. Apoc. 21, 20 *χρυσόπρασος*; oder *b*) den Onyx, d. i. eig. Fingernagel, weil ebenso gefärbt und geädert, vgl. Plin. 37, 24., wie Symm., Theodot., Vulg., Luth., Gerh., Gesen.; oder auch *c*) dessen Species den Sardonyx, gleich als aus Onyx und *σάρδιον* d. i. Carneol gemischt (*gemma princeps*, Juvenal 13, 139), wie Aquila und Josephus.

Also feinstes **Gold**, **Perlen** und kostbarstes **Edelgestein** * (vgl. Ezech. 28, 13; unt. Apoc. 21, 19) sind die Erzeugnisse jenes vom ersten Paradiesstrome umflossenen Wunderlandes Chavilah. — Was aber soll diese ganz singuläre und den Erzählungsrhythmus auffällig unterbrechende Angabe?

Sie enthält eine Prophetie. Wie der also illustrirte Erste Ausfluss des Paradieses gleichsam noch selbst ein Echo von dessen Herrlichkeit ist, so birgt er eben darin auch hinwiederum eine Weissagung auf das einstige Paradies.

Noch vor der Erzählung von dem Falle der ersterschaffenen Menschen und ihrer Austreibung aus dem Paradies im 3. Capitel wird hier schon in dem zweitersten Capitel der heil. Schrift dem aufmerksamen Leser ein Wink gegeben, den er freilich erst an ihrem Wiederausgange und zwar eben auch in ihrem zweitletzten Capitel ganz verstehen lernt, ähnlich als der in die Tiefe versunkene Alpheus fern davon wieder in der Quelle Arethusa an das Tageslicht kommt. Nur dass Apocal. C. 21 das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herniederkommt auf die erneute Erde (V. 2. 10), und zwar 1) „mit der Herrlichkeit Gottes (*ἔχουσα τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*): ihre Leuchte ähnlich kostbarstem Edelgestein, wie crystallhellem Jaspisstein" (V. 11); — 2) ihre „grosse und hohe Mauer" von Jaspis (V. 12. 18); — 3) die heilige Stadt selbst „reines **Feingold** (*χρυσίον*, wie ob. Gen. 2, 11 f. LXX, *καθαρόν*), ähnlich reinem Glase"

* Luth. Enarr. (I, 126): *Quod de bdellio et onychino lapide dicit, accipio speciem pro genere.*

(V. 18); — 4) die 12 Grundsteine ihrer Mauer, mit den Namen der 12 Apostel (V. 14, vgl. ob. Exod. 28, 9—12. 39, 6), „geschmückt mit allerlei **Edelgestein**" (*παντὶ λίθῳ τιμίῳ* wie ob. Ezech. 28, 13 כל אבן יקרה), nämlich Jaspis, Sapphir, Chalcedon; Smaragd, Sardonyx, Sardion (S. 79); Chrysolith, Beryll, Topas; Chrysopras (worin jenes *ὁ λίθος ὁ πράσινος* der LXX für אבן השהם ebenfalls wiederklingt), Hyacinth, Amethyst (V. 19 f.): — also wiederum 12 Edelsteine so wie an dem gleichsam auch hierauf weissagenden hohenpriesterlichen Brustschilde mit den eingegrabenen Namen der 12 Stämme Exod. 28, 17—21. 39, 10—14;* — 5) die 12 Portale, je 3 nach einer Himmelsgegend, sonach ebenfalls 4 × 3, und darauf 12 Engel und die 12 Namen der Stämme Israels (V. 12 f.), sind 12 **Perlen** (*μαργαρῖται*), und zwar ausdrücklich jedes Einzelne aus Einer Perle (*ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου*, also 12 „*Uniones*"), V. 21; endlich — 6) die breite Strasse (*ἡ πλατεῖα*) der Stadt wiederum „reines **Feingold**" (*χρυσίον καθαρόν*), ähnlich „durchscheinendem Glase" (V. 21).

Demzufolge besteht einst die heilige Stadt, das Neue Jerusalem auf der neuen Erde, überhaupt aus den 3 Stoffen: **Gold**, **Perlen** und **Edelgestein** — eine noch vervollständigte Erfüllung der Prophetie Jes. 54, 11 f., wo nur Edelsteine (wogeg. Tob. 13. ausser diesen auch noch *χρυσίον καθαρόν*), — jene 3 Stoffe genau **dieselben** als sie Genes. 2 von dem Lande Chavilah prädicirt werden, das der erste Paradiesstrom umfliesse, — beiläufig wohl auch eine unerwartete Bestätigung der alten wie neuesten lexicograph. Annahme der Bedeutung von בדלח als Perlentropfen. —**

* Zumal die mittelalterliche Naturphilosophie legte bekanntlich den Edelsteinen sogar gewisse, oft ganz entgegengesetzte, magisch-physiologische Kräfte bei: s. bes. Albert. Magn. de virtutibus lapidum, wo z. B. Folgendes: *Beryllus vincit lites, hostes fugat, reddit inimicum mitem, in moribus efficacem potestatem, etiam dat bonum intellectum in scibilibus; — Onyx excitat tristitias, timores, phantasias terribiles et lites; — Chrysolithus phantasmata expellit, sapientiam confert, valet contra timorem cet.*

** Ebenso aber auch die Gegenstadt, die grosse Babel (Apoc. 18, 10. 16), d. i. das Weib in rothen Gewändern, auf dem rothen Thiere

Nun ist aber auch sonst das neue Jerusalem identisch mit dem Paradiese: es fliesst darin „der crystallklare Lebenswasserstrom, der ausgeht von dem Throne Gottes und des Lammes,“ Apoc. 22, 1 f. (vgl. ob. Gen. 2, 10 נהר יצא וגו׳, S. 33), wovon es 21, 6 hiess: „Ich will dem, der da dürstet, geben aus der Quelle des Wassers des Lebens umsonst;“ und daran wieder wächst zu beiden Seiten Lebensbaum (ξύλον ζωῆς, vgl. ob. Gen. 2, 9. 3, 22 עץ החיים, S. 33), mit allmonatlichen Früchten, wovon auch schon 2, 7: „Wer überwindet, dem will ich geben zu essen von dem Baume des Lebens, der da ist im Paradiese Gottes,“ und mit „Blättern zu Genesung der Heiden“ (22, 2).

So ist denn der einst im Paradiese der Genesis gepflanzte und dem gefallenen Menschen sammt dem Paradiese wieder verschlossene Baum des Lebens (Gen. 2, 9. 3, 22 f.) auch wieder, und zwar vervielfältigt, in dem neuen Jerusalem an dem Wasser des Lebens ebensowie in dem zukünftigen Paradiese Gottes, demnach mathematisch die heilige Stadt der Zukunft und das Paradies Eins. Da mischt sich denn herrlich der Garten mit Architectur* und mit Wasserströmung, was uns ja auch schon diesseit ein Ideal ist. Wohl liegen für uns noch tiefe Morgennebel auf jener ewigen seligen Zukunft, zumal auch auf ihrem so verbürgten Zusammenhange mit der Urgeschichte; hell aber blitzen daraus herüber goldene Zinnen und leuchtende Wipfel und ein wallender crystallener Strom. (1 Cor. 13, 9—12.)

Davon singt ja in wunderbar schöner ureigener Ton-

mit 7 Häuptern und 10 Hörnern, als „vergoldet mit **Feingold** (χρυσίον) und mit **Edelgestein** und **Perlen** (μαργαρῖται) Apoc. 17, 4. 18, 16: wie denn eben das Heilige von dem Antichristischen nachgeäfft und carikirt wird, s. Matth. 24, 24. (Marc. 13, 22.) 2 Thess. 2, 9 ff. Apoc. 13, 13 ff.

* Diese besonders auch als ein „Gezelt Gottes bei den Menschen,“ Apoc. 21, 3., sowie er bei denselben einst auch im Paradiesgarten „wandelte“ (Gen. 3, 8) und vorbildlich in dem alten Jerusalem „wohnte“ (Ps. 135, 21) im Tempel, wie zuvor in der Stiftshütte, als dem משכן יהוה (Num. 16, 9), thronend auf Cherubim (z. B. 1 Sam. 4, 4), und da in seiner „Herrlichkeit“ ganz Israel erscheinend (Num. 14, 10). — Vergl. Kurtz, B. u. A. 5. A. S. 467. 475 f.

weise die deutsche evangelische Christenheit ihrem Dichter aus dem Reformationsjahrhundert* inbrünstig nach:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
Wollt' Gott ich wär' in dir!
Mein sehnlich Herz so gross Verlangen hat
Und ist nicht mehr bei mir.
Weit über Berg' und Thale,
Weit über blache Feld
Schwingt es sich über alle,
Und eilt aus dieser Welt. —

Wenn dann zuletzt ich angelanget bin
Im schönen Paradeis:
Von höchster Freud' erfüllet wird der Sinn,
Der Mund von Lob und Preis.
Das Hallelujah reine
Spielt man in Heiligkeit,
Das Hosianna feine
Ohn' End' in Ewigkeit. —

So ist denn nun das Paradies der Endzeit, ebenso wie in Realität, auch schon in der Urzeit durch eine erleuchtete Historiographie prophetisch verbunden mit dem Paradiese des Anfangs, dessen erste Ausströmung, theils nachklingend theils weissagend, gleichsam Bestandtheile dem künftigen als heilige Baustoffe zuführte, so dass auch hierin sich die Genesis mit der Apocalypsis und der Anfang mit dem Ende verschlingen.

Doch es sollten die bisherigen Bemerkungen, jenem Paradiesausflusse nachgehend, zunächst nur überleiten zu dem, was auf den Bericht vom Schöpfungsparadiese geschichtlich unmittelbar folgt. —

Der Mensch und das Paradies waren einander homogen (S. 28). Der Fall des ersteren zog seinen Verfall und Zerfall mit dem letzteren nach sich (38). Mit Verweisung des aus dem göttlichen Gnadenstande gefallenen menschlichen Urpaares aus dem Gottesgarten in das „Elend" (das Elend der Welt) schliessen die mit der Menschenschöpfungsgeschichte continenten Paradiesereignisse.

* Joh. Matth. Meyfart, s. Unverfälscht. Liedersegen Nr. 872, V. 1. 7.

2. DER ERSTGEBORENE UND SEINE PHYSIOGNOMIE.

GENESIS IV, 1—7.

Die Weiterführung der menschlichen Urgeschichte bezeugt alsbald von neuem den unverrückten Plan, mit festem Blick die Heilsgeschichte zu verfolgen. (S. 56. 58.) „Denn was immer zuvorgeschrieben, ist uns zur Lehre geschrieben, auf dass wir durch die Beständigkeit und die Tröstung der Schrift die Hoffnung behalten“ (Röm. 15, 4). Dieses stetige klare Ziel ist uns auch an sich zugleich ein deutender Wegweiser im Einzelnen und Nächsten. Aus jenem Grunde finden wir zunächst nichts von der Reise und Ansiedelung der Exulanten. Doch können wir das Wesentliche auch hiervon schon aus den ergangenen göttlichen Strafsentenzen erschliessen, auf die wir daher vorerst noch einen kurzen Blick zurückwerfen. Diesen Gerichten Gottes zufolge soll

A. Adam „den um seinetwillen mit einem Fluche belegten Erdboden sein Lebelang in Mühsal geniessen“ (בעצבון תאכלנה 3, 17) und das solchem Boden, der nunmehr von selbst ihm nur „Dorn und Distel treiben werde,“ abgerungene „Brodt“ im „Schweiss seines Angesichts essen“ (3, 18 f.*), das Ende von dem allen aber in der persönlichen „Rückkehr“ zu diesem verkümmerten Erdboden, seinem Ursprunge, und zu dem leiblich verwandten Staube erwarten (V. 19). Dies dem Erstlinge und specifisch einheitlichen Vertreter des ganzen Geschlechts als ein herber Trost durch die Aussicht auf Erlösung in Wiederauflösung, — zugleich sein Vermächtniss an alle seine Kinder. Dagegen hatte

B. das aus Adam geschaffene Weib ein Urtheil (3, 16) empfangen, welches bei allem Leid noch Aussicht auf eine Zukunft enthielt: „Viel, viel will ich machen 1) deine Mühsal“ (עצבון ganz so wie bei Adam, generell und kraft

* Auch hier עשב השדה wie oben 2, 5 im Gegensatz der Baumfrüchte und des Gartens (S. 20), aber positiv wegen des folgenden לחם von anzubauenden Getreidestauden, wofür 1, 29 vollständiger עשב זרע זרע (Samenkörner tragendes Kraut).

der Endung „Schmerzenthum,“ * daher auch den durch die andere Form עצב und fortsetzendes ו eingeführten speciellen Beschwerden vor- und übergeordnet), „und — 2) deine Schwangerschaft“ (והרנך) als solche mit allen ihren Lasten und Belästigungen** (jene „Vervielfältigung“ auch viell. mit Einschluss aller künftigen Mütter); — 3) „mit Schmerz (עצב) wirst du gebären Kinder,“ und die Geburtswehen sind als die alleräussersten Schmerzen sogar sprüchwörtlich, Jes. 13, 8. 21, 3. Jer. 4, 31. 6, 24. Joh. 16, 21; „und — trotzdem ist — 4) nach deinem Manne dein Gelüst“ (ואל אישך תשוקתך),*** „und — 5) Er wird herrschen über dich,“ — seine willenlos anhängliche Dienerin, nachdem ihr zuvor der Mann fälschlich gehorcht hatte (V. 17), vgl. S. 47. 94. ****

Aber in diese — eben durch die Geburten, die Kinder — eröffnete Zukunft, wie dunkel sie auch immer ist,

* v. Ew. ALB. §. 163 d. Auch Knobel: „die Beschwerden des weiblichen Berufes im Allgemeinen,“ vgl. Exod. 18, 10. Ps. 18, 1.

** Detaillirt b. Luther, Enarr. I, 254 sq.: *Vocat autem conceptionem totum illud tempus, quo foetus conceptus gestatur in utero, quod gravibus et variis morbis excipitur. Statim suboriuntur acerrimi dolores capitis, vertigo, nausea et fastidium mirabile cibi et potus, crebrae et difficiles vomitiones, dolor dentium, et ventriculi vitium — quum tales cibos appetunt, a quibus incolumis natura abhorret.* Vgl. Gerh. 115. — Ueber das physiologisch Unerklärliche dieser peinlichen krankhaften Zustände der Schwangerschaft und der so schmerzhaften Geburtswehen, dieser doch so natürlichen und nothwendigen Functionen des menschlichen Geschlechts, s. D. med. Hasse, Jubel-Dissertation: „die Schwangerschaft und die Geburt des Weibes,“ Bielefeld 1863.

*** Eigentlich: „dein Nachlaufen“ (v. שוק laufen, rennen; Symm. ὁρμή), wogegen die andere, ohnehin das folg. Gl. anticipirende und pleonastisch machende Erklärung: „nach deinem Manne wird sich richten dein Wille“ (*sub viri potestate eris*, Vulg.), oder auch als „*recursus, receptus aut perfugium*“, N. Fuller, miscc. ss. in Critt. ss. VII, 157 sq.) durch den Parallelausdruck 4, 7 (s. u.) unmöglich wird.

**** „*Ita mulier, quae fines suos proterve excesserat, in ordinem suum cogitur. Jam prius quidem subjecta marito suo fuerat, sed erat liberalis et minime dura subjectio; nunc vero in servitutem conjicitur.*“ Calv. (s. b. Ad. Osiand. 126). — Ein Verhältniss, welches notorisch ebenfalls erst durch die Erscheinung „des Weibessamens“ im Schlangenzertreter (s. u.) wieder temperirt ist.

fällt ein Lichtstrahl durch den unmittelbaren Anschluss solcher Schwangerschaft und Geburt an die — überhaupt rückwärts schreitende — richterliche Sentenz über

C. die Urheberin der Sünde (V. 13 f.), die dämonische, diabolische Schlange:* „Verflucht bist Du (ארור אתה מן, so wie 4, 11 der Brudermörder Cain, d. i. verflucht und ausgestossen**) von allen Thieren, zahmen

* Dass diese Schlange von einem bösen Geiste, wie sie im N. T. in Menschen und Thiere fahren, besessen (oder, wie Schultz Schöpfungsg. S. 461 catachrestisch sagt, „inspirirt") war und dieser, eben wie auch im N. T. aus den Besessenen, hier aus der Schlange redete, lässt der anscheinend nur äusserlich referirende (vgl. J. Marck. hist. parad. p. 581. 767. 772) und ebendamit etwas verschleiernde Text, noch abgesehen von authentischen Schrifterklärungen wie Apoc. 12, 7 ff., 20, 2 f. (vergl. Joh. 8, 44. Röm. 16, 20 cet. s. u.), auch selbst durchblicken: denn 1) die Schlange redet — ein Wunder, und zwar redet sie wider Gott — also ein nicht von Gott und dem heil. Geiste, wie in den „mit andern Zungen redenden" Aposteln (Act. 2, 4), gewirktes, somit schlechthin ein satanisches Wunder; — 2) jedes Wort ist abgefeimt (raffinirt); — 3) sie weiss um Gottes Wort (wie der diabolische Versucher Matth. 4, 1 ff.); — 4) unergründlich tief ist ihre Gottes- und Menschenfeindschaft. Dazu kommt nun auch noch 5) dass die göttliche Strafsentenz hoch und weit über das blosse Thier und dessen Individualität hinausgeht, s. unt. Ueberdem ist zu bemerken, dass auch die Einführungsworte 3, 1 „die Schlange war abgefeimter als alle Thiere des Feldes, die gemacht Jehovah-Gott" weder an sich aussagen, dass auch die Schlange selbst von Jehovah-Gott (so) gemacht worden, noch aussagen können, dass „eine natürliche Schlange listiger sey als alle Thiere des Feldes, sintemal sie gewiss nicht einen Fuchs und andere Thiere an List übertrifft" (Moldenhaw.). Sonst s. zur Lösung dieser ganzen Frage und zur Geschichte derselben u. a. Chph. Helvicus, Protevangel. paradis. in Critt. ss. VI, 66 sq. (bes. Rabb.); J. Marck. hist. parad. p. 559 sqq 765 sqq.; Hengstenberg, Christol. d. A. T. 2. A. I, 5 ff. (monographisch auch: Paschius, de serpente seductore 1683; T. A. Rivinus, serpens iste antiquus seductor cet. 1686; S. Goebel, de serp. primo homin. seductore 1789, u. a.) — Ueb. verwandte Traditionen und zumal die Zendschriften, welche im Nachklange der ächten Urgeschichte, die Schöpfung Ormuzds durch Ahrimans Verführung der beiden erstgeschaffenen Menschen in Schlangengestalt verderben lassen, s. b. Del. Gen. 168 ff. 625, u. Jul. Braun, „Ausland" 1861 N. 41 S. 968.

** Also prägnant: verflucht — eben hier durch Gott, und damit losgelöst und geflohen — von allen Thieren cet. Sonach מן weder

und wilden (מכל הבהמה ומכל חית השדה, s. ob. S. 20). Auf deinem Bauche wirst du wallen (על גחנך תלך, wo גחון von גיח „hervorfliessen“, also ein wellenförmiger Gang, gegenüber dem Gehen auf Füssen, wie Lev. 11, 42), und (auch selbst mit dem Kopfe an der Erde, wie Ps. 72, 9. Jes. 49, 23. Mich. 7, 17; vgl. Thren. 3, 29. Bibelstud. I, 119) Staub schlucken dein Lebelang!“ Dies (V. 14) gilt dem Schlangenthiere, der Satanshülle, weil eben augenscheinlich nur dem Verhältniss eines Thieres zur Thierwelt (מכל הבהמה ומכל חית השדה, vergl. V. 1) und seiner ferneren (thierisch sichtbaren) Lebensweise: mitverantwortlich war aber auch dieses animalische Organ diabolischer Verführung ebenso wie z. B. Lev. 20, 15 das Thier, mit welchem Schande getrieben worden (vgl. GERH. 104 sqq.).*

Anders gestaltet sich das Verhältniss mit Eintritt des folg. 15. Verses, worin nicht mehr von dem der Schlange zu den Thieren, sondern nun zu Menschen, zunächst „dem Weibe und ihrem Samen“ die Rede ist, und dieses im zweiten Hemistich zur Action eines individuellen Zweikampfs sich steigert.

Dieser V. lautet: „Und Feindschaft will ich setzen zwischen Dir und dem Weibe, und zwischen Deinem Samen und Ihrem Samen! **Er** wird treffen**

comparativ, da ja die übrigen Thiere gar nicht mitschuldig sind, noch auch als *inter* (Vulg., Cler.) oder *ab*, so wie EICHHORN (Urgeschichte herausg. v. Gabler II, 2, 277 f.) die Verfluchung der Schlange „von der ganzen Schöpfung“ erfolgen lässt, in welchem Falle die Cains 4, 11 folgerecht vom Erdboden ausgehen müsste.

* Soll übrigens auch diese Strafe „lebenslang“ (כל ימי חייך) währen, so heisst dies: so lange du, ebenfalls der Erstling von dieser Thiergattung, nicht bloss als Individuum (dessen Rückverwandlung ohnehin nicht anzunehmen war), sondern (ideal) auch in deiner Entfaltung, deiner Brut und deren Fortsetzung, leben wirst, sonach eine ganz neue und wirkliche d. i. habituelle Natur, die es so lange bleibt, als Natur Natur und Schlange Schlange ist. — Ebenso ist daher auch die gleiche „lebenslängliche“ Dauer der über Adam verhängten Strafsentenz V. 17 (S. 83) zugleich generisch zu verstehen.

** Diese Bedeutung von שוף wird allen Stellen, auch dem folg. Versgliede und Ps. 139, 11 gerecht, ebenso wie griech. πλήσσειν, lat. *ferire*, franz. *frapper*, deutsch viell. auch hauen, nur jedesmal

Dich am Kopfe und **Du** (verendend *) treffen **Ihn** an der Ferse."

Scheint die erste Vershälfte von der positiven („gesetzten") „Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe" zunächst das antipathische Verhältniss zwischen Schlange und Thieren aus dem vor. V. nun eben auch in die Menschenwelt, nämlich auf das von der Schlange berückte Weib und ihre Descendenz fortzuführen, so ist das doch augenfällig nicht mehr einfach auch in der zweiten Vershälfte der Fall. Denn dass in diesen letzten WW. הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב nicht nur mehr als der allgemeine Kriegsstand zwischen allen Animalien und der ohne Füsse kriechenden Schlange (V. 14), sondern auch etwas noch Specielleres als der zwischen dem Menschen- und dem Schlangengeschlecht (V. 15 a) ausgesagt werde, bezeugen folgende, in ihrem Zusammenhange zur Evidenz und Unerschütterlichkeit erwachsende Instanzen:

I. Im Originalausdrucke selbst

1) das hoch-emphatische, zumal durch das Verbum finit. statt des sonst dabei gewöhnlichen Particips, ebenso wie auch bei dem אתה der Gegenpart, herausgehobene und gleichsam herzoglich vorantretende הוא (*Ille*), welches, obwohl es organisch auf den Weibessamen (זרעה) zurückgeht und dieser vorher Evas ganze Nachkommenschaft generell zu meinen schien,** doch eben wegen solcher Emphase nun auf einen ganz

nach der Sachlage modificirt. LXX (Ps. 139, 11 *καταπατεῖν* u. Vulg. *conculcare*; Hiob 9, 17 *ἐκτρίβειν*, vgl. Röm. 16, 20 *συντρίψει*. Vulg. *conterere*) — an uns. St. *τηρεῖν* (a. *τειρεῖν*, *τερεῖν*), so wie Onkel. נטר, Vulg. (in a *conteret*) in b *insidiaberis*, auflauern.

* Also nicht, mit Umkehr der Ordnung des Textes, die Schlange zuerst den wider sie zum Zertreten erhobenen Fuss stechend: v. Hofm., Schriftbew. II, 2, 489; Ed. Böhl, 12 mess. Pss. n. e. christolog. Einl. 1862 S. XI f. 68 „mit gelähmter Ferse." Vergl. Claudius Neapol. (b. Grot.) *οἱ ὄφεις πατηθέντες δάκνουσιν.*

** S. z. B. Hengstenberg, Christol. I, 21 f. „der Weibessame das menschliche Geschlecht" mit Calv., Herder, A.; Kurtz, Gesch. d. A. B. 2. A. I, 63; — vgl. jedoch Dess. Bibel u. Astron. 5. A. 129 (186 f.): „Von jener Verheissung an, die dem Weibessamen den endlichen und vollständigen Sieg über den Schlangensamen verheisst, eröffnet nun die h. Geschichte eine ununterbrochene Kette von Zeugungen, an

bestimmten und singulären Weibessamen,* d. h. auf eine aus den allmälig immer enger gezogenen Kreisen dieser Nachkommenschaft (— Abrahams, Isaacs, Jacobs, Judahs, — Davids, — einer Jungfrau, Jes. 7, 14 vgl. Matth. 1, 23., sonach auch im vollen Sinne als „Weibes-Same“) schliesslich hervortretende letzte, individuelle Spitze,** also auf einen, wenn auch jetzt noch unbekannten, aber gewissen und einzigen Sohn des Weibes, zugleich aber auch (eben um das Wort ganz zu erfüllen) ausschliesslich eines „Weibes“ hinweist — als auf Ihn, welcher den aus jener allgemeinen „Feindschaft“ entbrennenden Kampf auf Tod und Leben eben mit dieser Schlange in Wahrheit aus- und durchführen wird und dessen That an dieser Schlange dann auch ebenso, als jetzt die Schlangenthat (die Verführung) an dem Weibe, zugleich auf das ganze Geschlecht der vom Weibe Geborenen nachwirken wird. — Diese eminente Bedeutsamkeit haben jenem הוא schon LXX abgefühlt, wenn sie dafür nach vorausgehendem *σπέρμα* dennoch *Αὐτός*, wie auch Vulg. nach *semen* ursprünglich *Ipse* (erst später *ipsa****), gaben. — Ebendahin verweist

welchen die Verheissung haftet — sie schliesst sich ab in der Geburt des zweiten Adams,“ des zweiten Anfängers der Menschheit, „zum Heerführer und Generalissimus in dem Kampfe des Weibessamens gegen den Schlangensamen bestimmt, durch dessen Gotteskraft der Kampf zum Siege geführt wird.“ Wobei indess alle und jede erlösende Mitwirkung der vielmehr selbst erlösungsbedürftigen Väter, als blosser Hülsen des allein heiligen und siegreichen Kernes, hinwegzudenken ist.

* Von einem Individuum braucht eben auch Eva selbst — zugleich ein Beweis, wie sie fort und fort an jenes göttliche Orakel (s. unt.), doch je länger je mehr auch zugleich an die Macht des gnädigen Orakelspenders denkt — eben זרע 4, 25 כי שת לי אלהים זרע אחר. (Vgl. S. 91.) Desgleichen auch der Apostel Gal. 3, 16 *ὡς ἐφ' ἑνός — τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστι Χριστός.*

** S. darüber Matth. 1, 1 ff. *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυῒδ, υἱοῦ Ἀβραάμ· Ἀβραὰμ ἐγέννησε* — und so fort bis V. 16 — *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός,* und wiederum rückschreitend Luc. 3, 23—38. Vgl. u. a. LUTH. Enarr. I, 246 sq. HELVIC. l. l. 71 u. GEIER s. u. S. 91.

*** Zunächst wohl um Schlange und Weib einander direct entgegenzusetzen, wogegen aber zwar nicht das in der Gen. (s. V. 20) noch

2) die Inconcinnität zwischen diesem הוא, wenn es einfach nur im Allgemeinen auf זרעה indirect zurückwiese, und dem directen Suffixum der 2. Person ישופך („er wird Dich treffen,“ statt dass es vielmehr heissen müsste: ihr Same — deinen Samen). Denn während zuvor so correct gesagt war: Feindschaft will ich setzen zwischen Dir und dem Weibe (beides individuell) und zwischen deinem Samen und ihrem Samen, würde jetzt dieses zweimal symmetrische Verhältniss plötzlich gebrochen. Dagegen bleibt es in Kraft, wenn es heisst: Dir (also Einem alsdann immer noch concret und persönlich Existirenden) wird Er (הוא, also ebenfalls Eine concrete Persönlichkeit) den Kopf zermalmen, und (abermals folgerecht) Du selbst wirst Ihn (deinen Zermalmer, nicht Sie, das Weib) in die Ferse hauen.* Dazu weisen auch noch die bedeutsam genannten concreten entgegengesetzten Theile Kopf und Ferse gleicherweise vom Generellen ab und auf Individuen hin.**

In der That, *„verba mira emphasi concinnata!“* (LUTHER, Enarr. I, 244.) — „Konnte einfacher, präciser, geistreicher, tiefsinniger, erhabener, göttlicher im Beginne der Menschengeschichte voraus angekündigt werden, was in ihrem Verlaufe und auf ihrem Höhenpuncte geschehen ist?“ (G. K. MAYER, d. patriarch. Verheissungen cet. 1859 S. 22.)

Nach diesem gleichmässigen Drange und Zwange der Grammatik, Logik und Rhetorik hat man denn auch

beide Geschlechter umfassende הוא, wohl aber das Masc. wie des Prädicates ישופך so auch des Pron. in תשופנו ist.

* Vergl. BÖHL a. O. S. X: „Die Vorstellung eines Kampfes zwischen zwei Einzelnen, also eines Zweikampfes, verdrängt die collect. Fassung des Samens vollständig [? s. u.]: ein Collectivum von Nachkommen kann nicht der einzelnen Schlange den Kopf zertreten. Dies wäre ein arger Verstoss wider die in der ganzen Rede so sauber eingehaltene Bildersprache.“ (Vergl. auch S. XXIX.)

** Ist übr. im Kopfe der Schlange zwar ihr Gift aber auch ihr Leben, so verursacht dagegen der Stich in die Ferse des Schlangenzertreters nur dessen augenblicklichen Hinfall; vergl. MART. GEIER, Protevangel. (Opuscc. 1691 p. 281 sqq. 303 sq.): *unde etiam fiet ut heros hic pronus in terram procidat, verum vitalis ipsi vis non erit ademta: salvo enim relicto capite facile resumet vires resurgetque paulo post ceu victor ac triumphator gloriosissimus.*

von Alters her in diesem Spruche Gottes über die Schlange im Paradiese das „Erst-Evangelium" (Protevangelium) sehr wohl erkannt,* womit auch allein der eigentliche Urheber, Inhaber und Vater der Sünde (Joh. 8, 44) bis ins innerste Lebensmark getroffen wird.**

Bestätigend kommt dann zu dieser Auslegung des göttlichen Wortes

II. die historische Erfüllung durch den Einen Jesum Christum, wesenhaft ein Weibes- und kein Mannes-Same (*ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4***); diese Erfüllung factisch geworden durch seinen Sieg im vorübergehenden Tode, errungen über den Erzfeind, der ebendarum auch im N. B. heisst *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην* (Apoc. 12, 9 vgl. Röm. 16, 20).

So ist die Entscheidung über die zweite Hälfte des 15. V. ebenso sprachlich-rhetorisch durch die energische Correspondenz zwischen הוא und אתה, als zwei sich individuell gegenüberstehenden Gegnern, d. i. Christus und Satan, wie durch die nur ganz gleich deutende Geschichte selbst, sicher

* Und zwar catholischer- wie namentlich auch lutherischerseits: vergl. bes. Chph. Helvicus, Protevangel. paradis. in Critt. ss. VI, 65—82; — Ad. Osiander, Comm. in Pent. I, 120 sqq.; — M. Geier l. l.; — Abr. Calov. Comm. p. 409 sqq.; — J. Gerhard, Comm. p. 107 sqq.; — C. L. G. Reiz, Protevang. parad. 1732 u. A.; — neuerlich bes. Philippi, d. Protevangel., in Kirchl. Zeitschr. Jahrg. 2, H. 5 (schon זרעה unmittelbar persönlich); Kliefoth ebend. 1859 H. 9 f., wie auch die Commentt. v. Delitzsch 182 ff., Keil 63 f. u. A.

** Vergl. Luth. Enarr. I, 240 sq.: *Non conjungit judicium eos (Satanam et hominem) in poena, sicut jure potuisset, sed longissime separat. — In eo autem sol consolationis, antea quasi tenebris quibusdam caliginosarum nubium involutus, supra nubes attollitur et jucundissimo lumine territa corda adspicit, quod Adam et Heva non solum non audiunt sibi maledici, sicut serpenti, sed quod audiunt se constitui tanquam in acie contra damnatum hostem, idque spe auxilii, quod eis laturus sit filius Dei, semen mulieris.*

*** Vergl. ob. Matth. 1, 16 — *ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.* — „*Eva ab Adamo sine matre, Maria mater Christi sine patre.*"

gegeben. Damit ist aber nicht auch die Frage schon bereinigt, ob dasselbe und nur dasselbe auch von dem vorherigen זרע des Weibes (V. 15 a) gelte, oder ob darunter alle „vom Weibe Geborene" zu verstehen seyen.* Offenbar ist das Orakel pyramidal, von der breitesten Basis (noch abgesehen von der gesammten Animalienwelt in V. 14) aufsteigend zu der eminent-isolirtesten Spitze. Wie diese in jenem significanten הוא ausschliesslich auftritt, so ist dasselbe doch in der vorherigen zu ihr anstrebenden Pyramide, ihr integrirend, mitgegeben. Fiele nun aber dieses הוא schlechthin mit dem vorherigen זרעה zusammen, so wäre zwar von dem Verhältniss der Schlange zur Thierwelt (in V. 14), und ausserdem nur noch von dem zu dem Weibe und dem Erlöser, nicht aber auch von dem zu der übrigen Menschenwelt die Rede. Und doch herrscht jene Antipathie, ganz ebenso wie bei den Thieren, auch zwischen den Menschen und der natürlichen Schlange; ja bei den Menschen ist es noch mehr als blosse natürliche Antipathie, es ist eine auf jener grade für die Menschheit hochbedeutsamen Geschichte der Urzeit beruhende, aber für sie aus dem blossen Thiere, welches dort eben auch gar nicht das eigentliche Agens war, noch nicht erklärte auf ewig „gesetzte Feindschaft." Nun ist ja aber in der von Gott angeredeten Schlange der sie einnehmende böse Geist momentan noch mit dem Thiere verbunden. Die Anrede an dieselbe ist daher eine dreifache und mit ihr ganz parallel die Aussage über ihre Gegnerschaft. Sie

* Für das individuelle Verständniss des Weibes-Samens führt u. a. Mart. Geier l. l. p. 323 sqq. folgende Gründe an, welche indess offenbar mehr der ganzen Stelle gelten und dieselbe nicht auch zugleich nach ihren bemerkten Abstufungen auffassen: I. Es sey möglich, vgl. זרע Gen. 4, 25 [ob. S. 88.]; 15, 3. 21, 13. 22, 18. (Gal. 3, 16); 2 Sam. 7, 12 cet.; und II. es sey nothwendig *a*) nach dem Zwecke, um zu trösten, was nur in Christo geschehen konnte; *b*) nach der Wirkung (Sünde, Tod und Hölle überwunden), *c*) nach dem Gegensatze zwischen der individuellen Schlange und dem Weibessamen [ob. S. 89]; *d*) nach Evas eignem Verständniss [s. unt. zu 4, 1]; *e*) nach den Parallelen des A. u. N. T., wo dieser Same immer enger auf den Sohn Abrahams u. s. w. [s. ob. S. 88] beschränkt werde Gen. 22, 18. 26, 4. 49, 10. 1 Chron. 17 (18), 11. Jes. 7, 14. Hebr. 2, 16. Act. 3, 25. Gal. 3, 16. 4, 4; *f*) nach dem Zeugniss der Alten (Verss. Iren. cet.).

hob an mit dem Thiere als solchem, V. 14, wo nur von dessen Verhältniss zu den übrigen Thieren und seinem eignen Thierleben die Rede war (S. 86. 91); sie schliesst V. 15 b mit dem diabolischen Insassen als solchem, welcher individuell mit dem individuellen הוא in einem persönlichen Duellum auf Tod und Leben ringen wird. Zwischen diesen beiden Phasen, dort der blossen Schlange, hier des blossen Dämon, vermittelt nun V. 15 a die Feindschaft, sowohl die zwischen der Schlange und dem Weibe, als namentlich auch die zwischen ihrem Samen und dem Weibessamen. Hier spielt auf beiden Seiten beides ineinander, dort das Schlangenthier und seine Brut mit dem dämonischen Insassen und seiner Brut,* hier das Weib und ihre Nachkommenschaft mit dem Weibessamen *κατ᾽ ἐξοχήν* (S. 90), welcher letztere allein, sonach eben übernatürlich — göttlich erzeugt, dem siegreichen Kampfe mit dem Urfeinde der Menschheit wie Gottes Selbst gewachsen ist. Dieses vermittelnde Ineinander klärt sich aber mit V. 15 b durch das bannerschwingende persönliche הוא, gegenüber dem auch immer noch persönlich existirenden אתה, zu der über breite Massen klar hochaufragenden Höhe der göttlichen Sentenz wie ihres Verständnisses. Die im höchsten Grade „saubere“ Darstellung ist zugleich ein graphisches Meisterstück: aus den mitberührten tieferen und allgemeinsten Regionen lässt sie mit fast kargen, aber dem Nachdenken über sie und zumal über ihre historische Erfüllung sattsam verständlichen raschen Strichen die ewig contrastirenden Individuen selbst hervortreten auf die Walstatt, da es wieder Leben und Tod, ewiges Leben oder ewigen Tod gilt, wie einst im Paradiese, wo die Schlange obsiegte und Siegerin geblieben wäre ohne

* Hierzu vergl. *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν* (auf der Flucht vor Gericht und Zorn) Matth. 23, 33. 3, 7 und daneben 1 Joh. 3, 8—10 (12) *τέκνα τοῦ διαβόλου* hinwiederum Joh. 8, 44 *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ κ. τ. λ.*, der „ein Menschenmörder von Anfang“ und Lügner. — Mit dieser Deutung des Schlangensamens nach der einen (geistigen) Seite von Schlangenkindern im Plural kommt der, von uns in genere nicht geistlich verstandene, Weibessame, sofern er zugleich individuell erfasst ist, auch darum nicht in formelle Incongruenz, weil eben in dem Kampfe selbst der Letztere an die Stelle des Weibes getreten ist, während die (innere) Schlange selbst der fort und fort lebende Widerpart geblieben ist.

den hier geweissagten schlangenzerdrückenden „Heracles“, * Gottes und der Jungfrau Sohn, unsern ewigen Erlöser, hochgelobet in Ewigkeit. —

Welchen Eindruck jener aus Gottes strafendem Munde in die Zukunft fallende helle Lichtstrahl inmitten der jetzigen Nacht zunächst auf Adam machte, ergiebt sich daraus, dass unmittelbar nach Vollendung der göttlichen Strafsentenzen, noch zwischen diesen und den weiteren göttlichen Vorkehrungen zur Ausweisung aus dem Paradiese, also an scheinbar ganz ungelegenem Orte, 3, 20 sogar consecutiv bemerkt wird: „und da nannte der Mensch den Namen seines Weibes חַוָּה („Lebengeberin“), weil Sie geworden ist Mutter aller Lebendigen“ (אם כל חי d. h. aller Menschen, Ps. 143, 2). **

* Auch von diesen inhaltschweren Urereignissen der Menschheit (vgl. ob. S. 64. 85, unt. Art. III.) hallen, obschon verworrene, Nachklänge aus der Heidenwelt herüber, zumal in dem nicht sowohl weissagenden als unsere Geschichte und Weissagung nach seiner Weise auslegenden Mythus von „Heracles“ und den Hesperidengärten, worüber u. a. SAL. DEYLING, Obss. ss. ed. 2. I, 5 p. 25 sq. *(„aurum ex isto fabularum sterquilinio eruens vel veritatis obscuratae scintillulas aliquas in tantis tenebris saltim commonstrans“).* Bekannt ist diese Sage von den Gärten der Hesperiden mit goldenen Aepfeln (wodurch der Name „Hesperiden“ fast an עץ פרי erinnern kann), einem diese Früchte bewachenden Drachen (Ladon) und der Intervention des Heracles (Callimach. Hymn. in Cer. 10; Apollon. Rhod. Argon. 4, 1396). Minder bekannt, aber um so bedeutsamer ist eine schon von EZ. SPANHEIM (zu d. St. des Callim.) und eben auch bei DEYLING (l. l. p. 1) abgebildete und beschriebene Pariser Münze des röm. Kaisers Antonin. Pius mit folgender Darstellung: in der Mitte ein Apfelbaum, den Stamm von einer Schlange umwunden, die ihren Kopf dem mit Keule und Löwenhaut signalisirten Hercules entgegenhält, welcher dagegen den rechten Arm nach dem Baume ausstreckt, während auf der andern Seite des Baumes 3 hesperidische Jungfrauen z. Th. fortfliehen. Wir erkennen in diesen vereinten Momenten der Gestaltung nicht den entstellten Sündenfall selbst (wo Hercules Adam seyn müsste), sondern dessen nächste Folge, nämlich eine ethnisirte Darstellung des Protevangelium von der die Vertreibung aus dem Paradiese herbeiführenden Schlange und ihrem grossen Gegner, dem helden- und sieghaften Weibessamen. (Ebendahin weist auch die Legende *ΗΡΑΚΛΗΣ ΣΩΤΗΡ.*)

** Vergl. BÖHL a. O. XV, obwohl am Schlusse zu ausschliesslich geistlich: „Nicht eine triviale naturhistorische Erkenntniss soll dieser

Diese arme Menschenmutter Eva selbst aber hat jenes änigmatische Gotteswort von einer Erlösung aus dem Weibessamen heraus (vgl. S. 88) und darauf von ihrer Schwangerschaft und Geburt gewiss nicht weniger in ihrem Herzen behalten und bewegt als die nachherige wirkliche Mutter des Schlangenzertreters das Engelwort von ihrer heiligen Schwangerschaft und Geburt (Luc. 1, 31 *ἰδού, συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν*, was sogar auch in den Worten parallel ist mit Jes. 7, 14 הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת את שמו עמנואל). Eben dieses ist es aber auch, was zu unserem Ausgangspuncte, dem Eingange des 4. Cap., zurückführt.

Wir sagten oben (S. 83), der Anfang dieses Cap. bezeuge den unverrückten Plan unseres Buches, mit festem Blick und Zurückstellung alles Andern die Heilsgeschichte zu verfolgen, und das sey auch von exegetischer Wichtigkeit. Gen. 4, 1 geht eben ohne Weiteres zurück auf jenen Höhepunct der Geschichte in der Urzeit, den Sündenfall und, zur Milderung und einstigen Tilgung seiner Folgen, das Protevangelium von dem schlangenzertretenden Weibessamen (3, 15), eben zu diesem Behuf aber zunächst auf die unmittelbar und wie organisch angeschlossene Sentenz über das Weib vom Schwangerwerden und Kindergebären und nichtsdestoweniger fortwährenden Mannesgelüst (V. 16, was sich alles um die *τεκνογονία* 1 Tim. 2, 15 bewegt).* Genau so beginnt nämlich jetzt, also augenscheinlich dort anknüpfend, die erste nachparadiesische Erzählung 4, 1: „Und der Mensch (wieder mit dem Artikel, eben als der allumfassende Stammvater) erkannte Eva (חוה, Lebendigmacherin, S. 93), sein Weib, und sie ward schwanger und gebar“ — ותהר ותלד, eine Umständlichkeit, wie sie bei

Ausruf mittheilen, nein vielmehr die Wahrheit kündet unser Erstvater aus, dass infolge des Vorhandenseyns jenes Weibessamens Eva nicht mehr eine Todte, sondern eine Beleberin, ja eine Mutter alles dessen, was durch das Evangelium zum Leben kommt, geworden ist.“

* Ebenso verkettet sich hiermit dann auch wieder das Urtheil über den Mann durch den Schluss ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך (V. 16) mit dem unmittelbaren Anschlusse (V. 17) ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך וגו׳. (S. 84.)

Abel im f. V. nicht, und nur noch von Cains Fortpflanzung V. 17 so wiederkehrt, um so deutlicher aber entsprechend denselben Wörtern in dem Gottesurtheil über das Weib 3, 16 הרנך und תלדי. Eben wegen dieser Beziehung ist die Teleologie und namentlich der nächste Zug der Erzählung nicht sowohl welthistorisch,* als eben vielmehr heilshistorisch: *„promissionis de semine mulieris avidi fuerunt protoplasti“* (CALOV. p. 503, wie schon Targ. s. u. b. HELVIC. p. 57).

Und so gebar Eva den überhaupt Erstgeborenen auf Erden — Cain (קין) — und die Mutter, nachdem früher Gott und Adam Namen gegeben (S. 43. 49), motivirte diese Namengebung durch das verwandte Verbum קנה (bez. קון, vgl. קינן 5, 10 ff.) also: קניתי איש, „ich habe erworben (gleichs. als Preis für jene meine „Mühsale und Wehen“) einen Mann,“ — את יהוה d. h. nicht *a*) mit, durch (*διά* LXX, *per* Vulg.) oder von Jehovah, weil את, auch unmittelbar vor- und nachher not. acc., nie als Präpos. (*cum*) mit יהוה verbunden erscheint, wie allerdings את האלהים oder יהוה את (Jehovah mit, vgl. BÖHL a. O. XIV) vorkommt, und ebensowenig את für מאת stehen kann;** sondern, wie nun allein zulässig: *b*) „nämlich Jehovah,“ in determinirender Epexegese des vorangehenden איש. Schon glaubt nämlich Eva den ihr aus ihrer Geburt verheissenen mächtigen Schlangenzermalmer in dieser auf Erden noch unerhörten Kindeserscheinung zur Welt gebracht zu haben: auch ist es ein männliches Kind, ein künftiger „Mann“ (vgl. איש 1 Sam. 26, 15), wie denn auch von Gott in הוא ישופך ausdrücklich bezeugt war *„masculum semen mulieris hostem hunc profligaturum esse“* (LUTH. Enarr. I, 244). Doch um der von ihr jetzt tiefer erkannten Schlange auch wirklich gewachsen zu seyn, um ihr den Kopf zu zertreten, das wusste sie wohl,

* MUSCUL. b. Marl. 42: *„Sic orditur Moses historiam multiplicationis generis humani,“* — also mit Bezug auf die öcumenische Schöpfungsgeschichte 1, 28; vergl. RANKE I, 168 f. gegen VATER, welcher gar keinen Bezug auf das vorhergeh. Stück anerkennt.

** In dem Citat für diese angebl. Vertauschung b. CLERIC., näml. Gen. 49, 25 [ואת שדי] wirkt das מן aus Glied a מאל auf b nach. — Seltsam der Herausgeber von Grot. annott., G. J. L. VOGEL (coll. 5, 3) את יהוה *id. ac* בדמות אלהים!

wäre auch die grösste menschliche Kraft unzulänglich, würde Gott selbst miterfordert, also Mann und Gott oder eine Incarnation Gottes selbst, den sie jetzt auch nicht mehr im Schlangentone von 3, 1—5 אלהים (S. 62), sondern eben im heilsgeschichtlichen Sinne יהוה nennt, wonach wir in der Verbindung איש את יהוה kurz und bündig allerdings einen Gott-Menschen benannt sehen.

Diese nächstliegende, durch den Zusammenhang einzig begünstigte und der nie faden, sondern immer tiefgehenden Erzählung allein würdige (heilsgeschichtliche) Erklärung wird durch das את vor יהוה, welches vor איש nicht stand, nicht nur nicht gehindert, sondern vielmehr verstärkt und bestätigt, da 1) (negativ) ohne dieses את das früherhin von LUTHER (Enarr. I, 307 sq.) getheilte Missverständniss als *„virum Domini"* (איש יהוה wie sonst איש האלהים, oder als den von Jeh. verheissenen Mann) allzunahe läge, und 2) (positiv) die hebr. Sprache grade die Eigenheit hat, einen, zumal durch ein nomen propr., näher bestimmenden zweiten Accusativ eben durch dieses epexegetisch-determinirende את anzuschliessen (vergl. v. EWALD ALB. §. 277 d 2; NÄGELSBACH Gr. §. 68).* So z. B. 6, 10 ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת; 26, 34 ויקח אשה את יהודית (wie 1 Kön. 16, 31); Jer. 17, 13 עזבו מקור חיים את יהוה u. a. **

Die so berechtigte Auffassung der Würdigung ihrer Erstgeburt von Seiten Evas finden wir daher schon bei Syr. u. Targ. (לגברא למלאכא), später u. a. b. REUCHLIN, LUTH. („ich habe den Mann, den Herrn," vgl. u.), CHYTRÄUS in Gen.

* Gegen den Einwand v. HOFM.'s (Schriftb. I, 184), dass „also nicht sowohl der Geborene für Jehovah, als Jehovah für einen Menschen erklärt wäre;" wobei auch die Voraussetzung, איש bedeute Mensch (*ἄνθρωπον* LXX, *hominem* Vulg., auch E. BÖHMER 1 B. d. Thora S. 126): es ist aber ein Mann im Gegensatz der Sprecherin, die selbst אשה nur als Pendant von איש (2. 23 f.) heisst. Ausserdem ist die determinirende Epexegese (את יהוה) nicht reine Identification, sondern nur eine Näherbestimmung: der „Mann" ist Mann, derselbe aber auch und wesentlich „Jehovah". (Vgl. 32, 25. 29.)

** Ezech. 4, 1. Jes. 7, 6. 17; mit את auch schon der bestimmte erste Acc. im f. V. Gen. 4, 2; 17, 8. 22, 2. 48, 1. 1 Sam. 15, 18 u. a. S. überh. HELVIC. l. l. p. 58 sqq., MARCK. Hist. parad. 846 sqq.

1557 p. 148, Fag. (Critt. ss. VII, 640), Ad. Osiand. 136 sq., Pelarg. 99, Clarius (b. C. a Lap. I, 91), Calov. 507 sq., Gerh. 128 sq. (vgl. u.), M. Geier (s. ob.), Coccej., Marck. 846 sqq., AA.; Philippi a. O., Böhl XIV; eine klar überzeugende Rechtfertigung dieser Erklärung aber bes. schon b. Chph. Helvicus: *desiderium matris Evae, Gen.* 4, 1 (Critt. ss. VI, 53—64).*

Allerdings hat sich Eva in dieser sogar dem Namen ihres Erstgeborenen aufgeprägten Annahme, dass in ihm auch schon der verheissene Erlöser erschienen sey, furchtbar getäuscht. Sie war voll Glaubens, aber selbst ohne den Geist der Weissagung, und liess ausser Acht, dass sie Kinder (בנים im Plural) gebären, der *κατ᾽ ἐξοχήν* verheissene Sohn aber auch ein (ihr allerdings noch unverständlicher) „Weibessame" *κατ᾽ ἐξοχήν* seyn werde. Dennoch betrifft die Irrung nur den concreten Fall, nicht auch die göttlich verbürgte Wahrheit überhaupt, sowie ja bald auch schon wieder Lamech in seinem Sohne Noah (נח) den „erlösenden Tröster" erwartete (5, 29 זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה יהוה, sogar mit wörtlicher Beziehung auf die Strafsentenzen C. 3 bes. V. 17). „*Quamdiu et quatenus Eva insistit verbo evangelii, quod Messias sit futurus semen mulieris et Jehova, tamdiu et eatenus non errat; sed quamprimum et quatenus indulget suis λογισμοῖς, hunc primogenitum suum fore Messiam, eatenus aberrat.*"** Dieser concrete Irrthum war aber um so schauerlicher, als dieser Erstgeborene der Menschheit in allen Stücken das gerade Gegentheil und Widerspiel war des „Erst-

* Vergl. Chph. Althofer, Disp. 1640 (s. u.); J. Deutschmann (de possessione viri Jehovae) 1654; Z. Hensel 1676; J. H. Hynerus 1723 al.

** Gerhard 134. So auch schon Luther, Enarr. I, 245. 309: *Nescit articulum temporis, quo semen illud benedictum ex Spiritu S. conceptum per virginem in mundum nascendum sit, sicut etiam articulum hunc temporis Patriarchae nescierunt, quanquam promissio subinde clarior per revelationem Spiritus S. facta sit. Sic hodie scimus nos futurum extremum judicium, sed diem et horam nescimus.* Vergl. Althofer, Disp. l. p. 3: *Evam non errasse in ipso articulo fidei, sed circa articulum et in quibusdam circumstantiis, quia nondum ei erat revelatum quod ex virgine nasciturus esset Messias; atque ita in Eva non tam fuit error quam ignorantia.*

geborenen vor aller Creatur" (Col. 1, 15), „der empfangen ist von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben," — „auf dass er die Sünden wegnähme und ist keine Sünde in ihm" (1 Joh. 3, 5): wogegen jener Erstgeborene der menschlichen Creatur, erzeugt vom gefallenen Adam, geboren von der Ursünderin Eva, ein Brudermörder geworden ist, — schon zuvor mit Tücke in der Miene (s. u.), und dagegen der Sohn Gottes und Heiland der Welt auch in den Tagen seines Fleisches voller Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14), dessen Antlitz im Gebet sich verklärte und „leuchtete wie die Sonne" (Luc. 9, 29. Matth. 17, 2).

Dennoch ist und bleibt auf den in Eva, gleich dem Mannesberufe in Adam (S. 83. 86), zugleich generisch gezeichneten und gesegneten Mutterberuf — auch nach der eigentlichen und unmittelbaren *θεοτόκος* (Luc. 1, 42. 11, 27 f.) — kraft jenes Gotteswortes Heil (*σωτηρία*) gelegt, wovon auch der Apostel, nach ausdrücklicher Erwähnung der successiven Erschaffung beider Urältern und dass nicht Adam, sondern das Weib erstverführt und in Uebertretung verfallen sey, (1 Tim. 2, 14 f.) weiter fortführend bemerkt: *σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ* — offenbar eben dieses alles im Gegensatz des Entfallens im Paradiese aus „Glauben, Liebe und Heiligung",* so dass denn fort und fort das „Heil" für das Weib zugleich bedingt ist durch „Beharren" vor allem im „Glauben" — an den erschienenen rechten Weibessamen, sowie auch Eva selbst noch in ihrem graunhaften Irrthum über die Person des ihr aus

* Dass jenes *μείνωσιν*, im Plural die gefallene Eine Urmutter in die Eva-Töchter alle und zwar eben wieder als individuelle Mütter auflösend (S. 84), nicht ein in *τεκνογονία* verborgenes *τέκνα* zum Subject habe, ergeben folgende Momente: 1) die Härte dieses Supplementes; 2) der Zusatz *μετὰ σωφροσύνης*, eine alles überschwebende spec. weibliche Tugend; 3) das Unzureichende der blossen *τεκνογονία* zur *σωτηρία* des Weibes; 4) die Undenkbarkeit einer Solidarität der Mütter für die Beständigkeit aller ihrer Kinder, sowie eben auch 5) überhaupt die offenliegende Analogie mit jenen Vorgängen der Urzeit, wohin u. a. auch der, allerdings zugleich das Fortgehende dieses Umstandes markirende, Artikel *τ η ς τεκνογονίας* weist.

ihren Nachkommen erst noch verheissenen Siegers über Tod und Teufel dennoch ihren lebendigen Glauben an denselben bekannte.

Eva „gebar wieder“ (V. 2), — doch jetzt einen הבל (Hauch, Nichts), was zwar nicht authentisch erklärt wird, darum aber nur um so gewisser in Correlation (vgl. את אחיו) d. h. in negirendem Gegensatze zu dem vorausgegangenen vielverheissenden und selbstgewissen קין (Erwerb, Gewinn) und zu dem איש — יהוה, dem starken, ja vermeintlich gottmenschlichen Erstgeborenen, steht und dann entweder ebenfalls persönlich von einem zarten und schwächlichen, sicherlich minder fleischlichen Kinde, oder auch sachlich von der Vernichtung jener anfänglichen Hoffnung (Kurtz), nicht aber erst *ex eventu* von dem kurzen Leben dieses Zweitgeborenen (Gramberg, Gen. p. 18, Knob.) oder ganz abstract und allgemein zu verstehen ist, weil Eva inzwischen erfahren, „dass in der Welt Alles nichtig und eitel“ (Rich. 340). Aus jenem physiologischen Grunde ward Abel auch ein Schafhirt, Cain dagegen ein Ackersmann (עבד אדמה S. 21, somit in Fortsetzung des von Gott dem Vater angewiesenen ausserparadiesischen Lebensberufes 3, 17 ff., S. 83).

Jetzt, V. 3, naht, eben auch im Verfolg der Heilsgeschichte, ein Ereigniss, welches zeigt, wie fürchterlich weit in rapidester Bewegung durch schauerliche Fortentwicklung der Sünde (vom Uebertreten der ersten Gesetztafel, des 1. Gebots, zu dem auch der zweiten, des 5. Gebots) die neuerschaffene Welt abgekommen war von jenem ursprünglich-göttlichen: „siehe Alles war sehr gut“ (1, 31), und wie in dessen Folge Gottes Fluch nicht mehr nur über den satanischen Verführer und, um des gefallenen Menschen willen, über den von ihm zu bauenden Erdboden (3, 14. 17), sondern nun auch über einen Menschen, und zwar eben jenen ersten Pseudo-Messias selbst kam. Denn dieser, weit entfernt, nach der Hoffnung des Weibes der schlangenzermalmende Weibessame zu seyn, war vielmehr Schlangensame (S. 92) und übte die „gottgesetzte Feindschaft zwischen dem Schlangen- und dem Weibessamen“ sofort an dem allerersten Typus des Weibessamens (Abel, s. u.) bis zum Todtschlage aus: *Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*, 1 Joh. 3, 12. Und so ist

auch der ihn dafür treffende Fluch Gottes (V. 11) doch eigentlich nur eine Erbschaft jenes Fluches über die Schlange (3, 14) d. i. den Teufel (S. 85), der ja eben „ein Menschenmörder war von Anfang" (Joh. 8, 44).

Es bringen nämlich später einmal beide Brüder Opfer, wohl nach empfangener Ernte, also Dankopfer, diese aber dann gewiss auch theils mit dem Gefühl des in Sündhaftigkeit Unverdienten, theils ihrer ferneren Hülfsbedürftigkeit (vgl. Kurtz, Gesch. d. A. B. I, 71); sie bringen dieselben dem Gott der Gnade und des Heils, „Jehovah," dessen Name hier ebendarum herrscht, bis V. 25 der schöpferische אלהים eine Neugeburt schuf (vgl. S. 63. 88). Jeder opfert von seinen Erträgnissen, Cain jedoch überhaupt nur „von der Frucht des Erdbodens,"* Abel dagegen „von den Erstlingen seiner Heerde und (zwar, eig. noch dazu, Del. 200, Br. a. d. Hebr. 532 „obendrein," steigernd-specificirendes ו, wie Ps. 18, 1 מִכַּף כל איביו ומיד שאול, S. 84) von ihren Fetttheilen",** mithin von dem Allerbesten das Beste, wogegen Cain eben nur das „Erste Beste" (Del. Gen. 200).

„Und da schaute Jehovah hin nach Abel und nach seinem Opfer, — (V. 5) und nach Cain und nach seinem Opfer nicht schaute er." Dem opfernden Abel zuerst und dann auch seinem Opfer wandte sich ein heller Blick vom Himmel her zu, wohl aber nicht na-

* In dieser mit dem Fluche belegten Erzeugungsstätte (3, 17) lag offenbar das Gottmissfällige nicht (s. b. : t. Mart. p. 19 a, wo auch die rabb. Legende, Cains Opfer habe in Leinsamen, also etwas Ungeniessbarem, bestanden). Ebenso unbegründet ist auch der andere Vorwurf Philos (sacrific. Abel. et Caini), ausser dem *ἀπὸ τῶν καρπῶν ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῶν πρώτων καρπῶν φέρει τὴν ἀπαρχήν* (s. u.), weil C. das Opfer *μεθ' ἡμέρας* (מִקֵּץ ימים, V. 3) *ἀλλ' οὐκ εὐθύς* dargebracht habe, was doch auf Beider Opfer, auch das gottwohlgefällige Abels geht, mithin indifferent war, übr. von Ph. missverstanden ist.

** Nicht „die fettesten Erstlingsthiere" (Keil 71, nach Moldenh., Ilgen Urk. 24, — gegen das Suff. הֶן); noch weniger „*lanam et lac pinguissimum*" (Grot. vergl. Joseph aa. 1, 3 *γάλα καὶ τὰ πρωτότοκα τῶν βοσκημάτων*), was חָלָב, nicht חֵלֶב, wäre und wogeg. schon Deyling, de sacrif. Habel. atq. Caini, Obss. ss. ed. 2. II, 54—72 p. 69 sq.

turalistisch ein entzündender Strahl,* wogegen schon dies wäre, dass solches Hinschauen zuerst Abel selbst trifft, — dem Cain und seinem Opfer dagegen gar kein Blick (der Sache nach allerdings ein „*aversari*“, Cler.). Die Person, das Herz und die Gesinnung war das Entscheidende und darum das Erste,** bei Abel positiv bezeugt in Darbringung des Besten was er hatte, und dahin auch ausdrücklich näher gedeutet im N. T. Hebr. 11, 4: *πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ θεῷ, δι᾽ ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος, μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*, vergl. Matth. 23, 35. 1 Joh. 3, 12: weshalb auch das Blut des forthin als *virgo, sacerdos et martyr* (s. b. C. a Lap. I, 92) typisch gefeierten Abel ein schwächeres Abbild, aber, als doch um Rache schreiend (V. 10, vgl. ob. Matth. 23, 35), auch zugleich ein Gegenbild ist von dem unseres ewigen Hohenpriesters, Versöhners und Heilandes Jesu Christi (— *αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*, Hebr. 12, 24).

Bei dem dort gegebenen, hier fehlenden Zeichen Gottes über die beiderseitigen Opfer — ויחר לקין מאד ויפלו פניו, „da ward dem Cain sehr heiss und fiel sein Angesicht“ (V. 5), — ersteres, das Erglühen oder Entbrennen (חרה), wie immer Symptom des Zornes, letzteres, das Fallen des Angesichts (נפל פנים), nicht Symptom der Beschämung (Grot., Cler. vgl. Neh. 6, 16., wo פנים fehlt), auch nicht der Entmuthigung und Trauer (Vatabl. b. Marl. 45, vgl. Pelarg. 103, denn es ist kein Sinken des Hauptes [Knob., Del., AA., S. 107], oder Niederschlagen des Gesichts [Moldenh.], od. Blicks, Steudel, Theol. d. A. T. 91, Rich. 342), noch auch das Symptom eines bösen Gewissens (Deyling, denn es handelt sich um Künftiges),

* So, nach Theodot. *ἐνεπύρισεν* (vgl. Ilgen a. O. 24), KVV. (Hieron., Procop., Cyrill., Chrys., Theophyl., Oec., Cyprian. b. C. a Lap. I, 92), Rabb. u. Buxtorf (b. Osiand. 141. 144) u. AA., vergl. v. Hofm., Baumg., Del., E. Böhmer (128 „e. feuriger Blick“).

** *Annotatione dignissimum* – bemerkt Pt. Mart. l. l. (19 a) — *prius personam respici, deinde opera* [*τὰ ἔργα* 1 Joh. 3, 12]: *non enim quispiam propter opera Deo placet, sed illius opera sunt Deo grata, quia is prius divina benevolentia et electione est donatus.* Dageg. überschreitet den Text Cyprian. (b. Pelarg. 103): *Deus non munera sed corda eorum intuebatur, ut ille placeret in munere, qui placebat in corde.*

wie denn auch dieses alles schon nicht recht zu der „Hitze“ des Zornes passt. Vielmehr ist das נפל פנים, eig. „Verfallen der Züge“ (moralisch), stets Verfinsterung der Miene, wie, ausser dem folg. Gegensatze שאת und Jer. 3, 12 לא אפיל פני בכם, besonders deutlich darthut Hiob 29, 24 אור פני לא יפילון „das Licht meines Angesichts machen sie nicht sinken,“ also finster, indem hier der Zusatz אור (Licht) die Bedeutung des generellen פנים (נפל) ebenso aufhellt als das parallele „anlachen“ in Glied a.* So muss der Gegensatz (ohne לא) ein düstres und finstres d. i. unfreundliches, mürrisches und tückisches Gesicht zeichnen, wie es an der zusammengezogenen Stirn und den gesunkenen Brauen vorzugsweise sichtbar ist.** Treffend erscheint das b. LUTH. (Enarr. I, 332) als Contrast von 1 Cor. 13, 5 ἡ ἀγάπη — οὐκ ἀσχημονεῖ, „*non contrahit frontem, non torve inspicit, non minatur ore, sed est liberali facie, benignis oculis, blanda cet.*“ Also „Cain ward sehr zornig und sah finster drein.“ Beides verhält sich zu einander nicht bloss wie Inneres und Aeusseres, da ja auch das „Entbrennen“ in das Aeussere herüberspielt; vielmehr überbietet das zweite noch das erstere und reicht in die Zukunft hinüber („ein tief am Herzen nagender, verbissener Groll und Bosheit,“ TIELE Gen. 123).

Auf die Frage Gottes V. 6 (nicht Adams, LUTH.) nach dem Warum (למה) seines „Zornes,“ musste Cain sich sagen, dass Abel keine Schuld daran trug, und bei dem zweiten Warum (ולמה) seiner „finstern Miene“ sich sagen, dass er mit ebenso finstern Gedanken umgehe. Daher wird ihm eben dies, was schreckliche Folgen haben konnte, mit dem an sein eignes Bewusstseyn appellirenden Worten vorgehalten V. 7 הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב וגו׳.***

* Vergl. auch פנים emphatisch (wie unser „ein Gesicht machen“) ebend. 9, 27 אעזבה פני ואבליגה („ich will lassen mein Gesicht und heiter sehen“), 1 Sam. 1, 18 Hanna ass ופניה לא היו לה עוד.

** Daher an uns. St. (s. ob.) KNOB. „Geberde finstern Unmuths,“ DEL. „geheimen Brütens, grämlichen Trübsinns;“ vgl. auch schon PT. MART. „*non amplius libera fronte et laeto incedere adspectu.*“

*** הלוא אם וגו׳ „ist's nicht so, wenn —“, dessen Sinnesabbiegung in *ecce*, *age* und *o si* (als Wunschpartikel), wogegen auch schon

Object zu diesem zweimaligen היטיב ist wohl sonst 1) לב (Richt. 19, 22 vgl. Kal V. 6; Pred. 11, 9; Kal 7, 3. Ruth 3, 7) im Sinne von wohlgemuth werden (v. BOHL.): doch würde dann nur Glied a einen passenden Sinn ergeben, nicht aber auch b, da mit dem Gegentheil des „Wohlgemuthen" noch nicht „die Sünde an der Thür liegt;" überdem fehlt dem יטב bei jenem Sinne das ausdrückliche לב niemals. Wollte man nun etwa 2) das vorherige פנים als Object des היטיב und dieses „gut machen" als das Angesicht „heiter machen" nehmen im Gegensatze von פנים רעים 40, 7 (V. 6 זעפים), vgl. Pred. 7, 3. Neh. 2, 2: so würde man in Gl. a entweder *idem per idem* gesagt finden, oder dem שאת eine unzulässige Bedeutung (s. u.) geben müssen. Eine fernere, häufige Objectsstellung zu היטיב ist 3) דרך (auf gutem Wege seyn, gut wandeln) z. B. Jer. 2, 33 und ausserdem auch noch מעללים (gute Werke thun, gut handeln) 7, 3. 5. 18, 11. 26, 13; doch fehlt das eben.* Dagegen findet sich היטיב auch wirklich ganz so wie hier, nämlich ohne Objectsangabe, mithin absolut (Jes. 1, 17. Jer. 4, 22. 13, 23 gegenüber הרע), wo es nun zu übersetzen ist: gut machen, „gut thun", welches aber auch bei uns tiefsinnig in einen Zustand d. h. aus Thun in Seyn zurückgreift, so dass היטיב in That ausgehendes gutmeinen und wohlwollen bedeutet, vergl. Mich. 2, 7 הלוא דברי ייטיבו עם הישר הולך. Und eben dieses passt zu dem Gegensatze in Gl. b ausschliesslich, dass näml. im Gegenfalle die (That-) „Sünde an der Thür liege." Daher vortrefflich LUTHER (Uebersetz.) היטיב als fromm seyn.**

das correlate folg. ואם לא, mit Recht verworfen worden von F. F. FLECK in Winers Exeget. Stud. I, (175 ff.) 176 f. — Ueber den ganzen Satz s. monographisch DEYLING, Obss. ss. III, 2. p. 11—24 mit dem Vorwort: *Haec verba crucem figunt interpretibus, quod vel ex interpretationum varietate maximaque eorum dissensione intelligi potest.*

* Das im folg. Verb. שאת, welches dann mit zum Vordersatze gehören würde, gesuchte Object zu היטיב, welch letzteres so zu einem Hülfsverb. (ὀϱϑῶς) herabgedrückt würde, ist nachher bei שאת selbst (S. 106) als sinnstörend näher zu erwähnen.

** Ders. Enarr. I, 337: „*si bene ageres vel si bonus esses, h. e. si crederes*" (dies letztere gewiss im Zusammenhange mit der angef. St. Hebr. 11, 4 *πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ*

Ausserdem würde viell. auch schon das beidmalige F u t u r. als solches, neben dem hypoth. אם selbst, zu übersetzen gestatten: „wenn du vorhast (im Begriff stehst) Gutes zu thun — oder nicht zu thun," womit wir denn eben auch vor der That, aber noch innerhalb der Gesinnung stünden.

Das positive erste Glied hiervon (אם תיטיב) hat zum P r ä d i c a t שאת, eig. Inf. nominasc. oder Subst. verbale von נשא: „das oder da ist E r h e b u n g." A b s o l u t genommen wird darin gefunden 1) persönlich: A n s e h e n (Ps. 62, 5), näml. wie das Abels (CALV. b. Marl. 45), oder (wohl nach 49, 3) das des Erstgeborenen (FAG. 641; CLER. *fratri eum primogeniti jure praelatum iri*), wogegen schon DEYL. p. 13; — 2) sachlich: E r t r a g, E r s t a t t u n g, näml. der dargebrachten Opfergaben, wie alte V e r s s. (V u l g. *recipies*) b. O s i a n d. (142), u. R a b b. b. L u t h. (Enarr. I, 336): doch fehlen die Belege für נשא als im guten Sinne davontragen; — 3) passiv: *r e c i p i in gratiam* GERH. (136; — *surgere* s. u. S c h u m.), was gleich problematisch. — Andererseits sucht man 4) eine nähere D e t e r m i n i r u n g dieses שאת theils im Sprachgebrauch, theils im Context.

Und zwar zunächst aus der s o n s t i g e n Verbindung von נשא mit עון, פשע (Exod. 34, 7), als Schuld heben, und dann auch ohne dieses ausdrückl. Object (Gen. 18, 24. 26), gewinnen für שאת die Bed.: V e r g e b u n g T a r g. (s. u. b. D e y l.), KIMCHI u. a. R a b b. b. M a r l. 45; HIERON. u. A. b. O s i a n d. u. S c h u m.; LUTHER (Enarr. I, 337 sq. „*sola fides justificat*",

θεῷ, wie auch GERH., CALOV., DEYL., AD. OSIAND. 142, vgl. Joh. 6, 29 τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἵνα πιστεύσητε — 1 Thess. 1, 3 τὸ ἔργον τῆς πίστεως); ebenso J. P. LANGE, Gen. 107: „wenn du gutthust, taugst, fromm bist,"; annähernd auch STEUDEL, Theol. d. A. T. 91 („mit Gutem umgehen"), DEL. (sich wohlverhalten — „von der Richtung des Innern auf das Gute"), KNOB. („Gutes denken u. betreiben, also [?] ein gutes Bewusstseyn haben"), KEIL (73 „Gesinnung"), ED. BÖHM. (129 „— das Nichtrechtverhalten ist die Empfänglichkeit für die Sünde"); gradezu als „i n t r. *bonae indolis esse, bene sentire*" SCHUMANN. Danach aber wird diese Erkl. von dem Vorwurfe FLECKS (a. O. S. 176) nicht getroffen: „wer nicht recht handelt, der sündigt ja bereits — demnach würde der Sinn seyn: wenn du sündigst, so bist du ein Sünder! Könne es eine ärgere Tautologie im 2. Hemistich geben?" תיטיב ist eben noch nicht That, wohl aber Anlage, Ansatz und Weg dahin.

s. vorh.). Allein nicht nur dass sich grade das hier folgende חטאת niemals mit נשא in diesem Sinne verbunden findet; er passte auch gar nicht für uns. St., da von einer Sünde Cains noch nichts gesagt ist, vielmehr bei dem „Frommseyn" (היטיב) von „Vergebung" überh. nicht wohl die Rede seyn könnte, und auch der Gegensatz nicht lauten würde: „die Sünde lagert an der Thür," sondern: sie wird nicht vergeben (wie Targ. b. Deyl. l. l. 17 *ad diem judicii peccatum tuum servatum est*), während in jenem „Lagern" grade auch wieder ein Sühnemittel, nämlich das Lagern eines Sündopfers (חטאת) erkennen Lightfoot u. Lecène (b. Deyl. 12), und zwar so: *si non bene feceris, sacrificium pro peccato (expiatorium) cubat ad ostium (— tabernaculi,* Lev. 1, 3. 4, 4) *h. e. potest esse remissio*, was ja aber, von dem exegetisch Gekünstelten und dem unliturgischen „Lagern" (רבץ) des darzubringenden Opferthieres noch abgesehen, den Nerv der ganzen Zusprache und des Zusammenhanges lähmte. Ebenso unzulässig als das so gewonnene unzeitige Versöhnungsmittel ist auch die in חטאת gesuchte Strafe: C. a Lap. (s. u. S. 109), Cler. (*poena imminet peccati*), vgl. Vatabl. b. Marl. 46; wogegen die zweite Vershälfte, s. u.

Die Deutung des שאת aus dem Context selbst erfährt ebenfalls starke Variationen, je nach verschiedener Maassgabe desselben. Man lässt sie nämlich bestimmen *a*) durch das folgende רבץ (Gl. b), wonach es „Erhebung" aus einer Lagerung und zwar Cains wäre, des Sinnes *„surges a peccati foribus"* (Schum.); wo nicht, so liegst du an der Thür der Sünde (als ihr Sclav: Schum. 77 sq., J. Leifeld b. Deyl. 14; s. auch Schott *„ante fores peccati cubas"* u. Maurer). Wie sich indess gegen diese Auffassung nicht nur das Heraufholen der maassgebenden Metapher aus dem erst nachfolgenden Gliede, sondern namentlich auch von sprachlicher Seite th. der Artikel in לַפֶּתַח (sonach kein stat. constr.), th. das Partic. רֹבֵץ, welches so ein אתה miterforderte oder (wie, nach Scheid., Schum. p. 78) in den Inf. רָבֹץ, immerhin freilich mit auffälliger Wortstellung, verwandelt werden soll, absolut sträuben: so lässt sich die Näherbestimmung des שאת nach allen Seiten hin viel besser auffinden eben *b*) in dem Vorhergehenden, zumal in dem ersten Gliede a selbst, wozu an sich sogar eine dreifache Möglichkeit ist. Dann näm-

lich könnte שאת entweder *α*) die göttliche Annahme der Opfergabe, der freilich ausserhalb der göttlichen Rede nur in der Erzählung selbst erwähnten מנחה seyn (Theodot. *δεκτόν*, s. Calv. b. Marl. u. AA. b. Schum., vergl. unt. Luth. „angenehm"), wozu aber das Liegen der Sünde an der Thür, wie schon vorhin, keinen entsprechenden Gegensatz bildet; oder es könnte שאת auch *β*) die durch תיטיב (als Hülfsverb. S. 103) characterisirte, also rechte menschliche Darbringung des Opfers bezeichnen, wie nach LXX* Lightfoot und bes. J. Marck (s. b. Deyl. l. l. p. 14), L. de Dieu, Ilgen Urk. 24, Zunz, Arnheim, Ad. Kamphausen (Theol. Stud. u. Cr. 1861 I, 119), v. Bunsen. Gegen diese so erneuerte Auffassung hat sich mit Recht v. Ewald Jahrb. XI, 198 erklärt, obwohl die auch schon bei Rosenmüller vorkommende Behauptung, נשא bedeute nicht darbringen, durch Ezech. 20, 31 (בשאת מתנתיכם) und näher eben durch נשא מנחה selbst Ps. 96, 8 (1 Chr. 16, 29) gebrochen wird. Was aber wäre in diesem Falle der Sinn der göttlichen Zusprache? „Du magst richtig oder unrichtig opfern, die Sünde liegt auf der Lauer!" Hiergegen erheben sich folgende Momente: 1) die Rede würde formal ihre symmetrische Parallel-Gliederung verlieren, und real das zuvor als so bedeutsam dargestellte Opfer Cains wie Abels (da kein Gegensatz der opfernden Personen ausgesprochen wird) indifferent machen, während doch Jehovah Selbst vielmehr „hinsah nach Abel und nach seinem Opfer, nach Cain aber und nach seinem Opfer nicht hinsah," vergl. auch ob. Hebr. 11, 4 *δι' ἧς (Ἄβελ) ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος μαρτυροῦντος ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ.* Auch gehen die in Rede stehenden Worte gar nicht zurück auf das schon in jenem göttlichen Nichthinsehen gerichtete Opfer Cains, sondern auf die Folgen davon, auf die jetzt unmittelbar vorausgegange-

* *Οὐκ, ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς ἥμαρτες; ἡσύχασον;* ebenso Chrys. (b. Fag. l. l. 641 sq.) u. Augustin. (b. Luth.): *si recte offeras et non recte dividas, peccasti: quiesce;* vgl. auch unt. Cleric. Hierüber urtheilt schon Pt. Mart.: *Lapsum videre est non difficile recte intuenti:* שאת *ceperunt pro offerre,* פתח *pro dividere* [פתח], *et* חטאת *(peccatum) fecerunt secundam personam verbi;* רבץ *Particip. per Imperativum sunt interpretati.*

nen Fragen V. 6: „warum bist du entbrannt? und warum ist gefallen dein Angesicht?“ Dazu würde 2) Cain so nicht auf den besseren Weg gewiesen, vielmehr gleich von vornherein — mag er thun was er will — wie in Verzweiflung gestürzt. Endlich ist dagegen 3) auch die authentische Erklärung der h. Schrift, wie eine solche, selbst mit Anklängen an unser היטיב und לא היטיב (vergl. u. Sir. 27, 10), zumal in 1 Joh. 3, 12 hervortritt: *οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.*

So bleibt denn, und zwar eben im Zusammenhange mit dem Vorigen, nur noch Eine Beziehung dieses schwierigen שאת übrig, nämlich die *γ*) auf פנים in dem unmittelbar vorausgegangenen ולמה נפלו פניך. Nicht aber so, dass hier die sonstige Redeweise נשא פנים (19, 21. 32, 21) für *πρόσωπον λαμβάνειν*, jemandes Person ansehen oder auf jem. Rücksicht nehmen (vgl. ob. *α*: Luth. „so bist du angenehm“) in Betracht käme, da פנים eben in unserem Zusammenhange (נפלו פניך) nicht Person, sondern Physiognomie bedeutet. Eben der entscheidende Zusammenhang verweist uns vielmehr auf Gegenseitigkeit der Verba נפל und נשא (fallen und erheben). Bezeichnete nun נפל פנים Verfallen und Verfinsterung der Züge (S. 102), so ist der gerade Gegensatz davon in נשא פנים (nahe- aber nicht gleichkommend dem נשא ראש Richt. 8, 28. Ps. 83, 3. Hiob 10, 15* S. 101) ohne Zweifel s. v. a. offen und heiter aufblicken. Diesen hier also kraft des Zusammenhangs gegebenen Sinn hat derselbe Ausdruck aber auch sonst, an sich und daher auch ohne diesen evidenten Gegensatz, namentlich Hiob 22, 26 „du wirst über den Allmächtigen dich ergötzen (תתענג) und (parall.) erheben zu Gott dein Angesicht (תשא אל אלוה פניך, worauf V. 27 Gebet zu Ihm und Erhörung), ebensowie 11, 15 nach dem Vordersatze V. 13: „wenn du aufrichten wirst dein Herz und ausbreiten zu Ihm deine Hände —, ja dann תשא פניך ממום, wirst du erheben dein Antlitz fleckenlos,“ d. i. hell und strahlend. Vgl. auch ob. S. 102 ebend. 29, 24 אור פני

* Vergl. unser „aufrichtig“, lat. „*erectus*“ (z. B. Cic. de or. I, 40 — „*erectum et celsum, alacri et promto ore ac vultu*“ —).

לא יפילון, nach אשחק אליהם. Auf demselben Sprachgebrauche ruht wohl sicherlich auch der 3. aaronitische Segenstheil Num. 6, 26 ישא יהוה פניו אליך d. h. nun (zugleich parallel dem betr. Gliede des 2. Theiles, יאר יהוה פניו אליך) Jehovah blicke hell und heiter nach dir hin, dir zu! Eben diese Auffassung theilen für unsere St. u. a. wesentlich Aben-Esra (b. Fag. l. l. 640 sq., vgl. Ad. Osiand. 142. 145), Calov (518 sq.), Grot. (als *bonae consientiae signum*, s. ob. S. 101), Deyling (l. l. 13. 15 sq.), Moldenh. (d. Angesicht getrost in die Höhe richten), Dathe, Rosenm., Schott (*vultum attollis*), Fleck (a. O. 175), Tiele, Tuch, Steudel (a. O. 91), Baumg., Del. (frei u. offen, heiter u. getrost d. Antlitz erheben), Keil, J. P. Lange, Ed. Böhmer;* auch hat dieselbe schöne Parallelen theils an Sir. 13, 25 f. — ἴχνος καρδίας ἐν ἀγαθοῖς πρόσωπον ἱλαρόν, theils an Xenoph. Mem. 3, 10 ἐπὶ μὲν γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς φαιδροί, ἐπὶ δὲ τοῖς κακοῖς σκύθρωποι γίγνονται, was hinwiederum mit uns. St. auch sachlich anklingt an Matth. 6, 16 ὅταν νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ σκύθρωποι, ἀφανίζουσι γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν κ. τ. λ.

Demnach ist der Sinn von Gen. 4, 7 überhaupt dieser: „Ist's nicht so, wenn du Gutes vorhast, ist heller Aufblick, und wenn du nichts Gutes vorhast, — lagert Sünde an der Thür.“ Allerdings würde der strictere Gegensatz hier seyn: „da ist finstre Miene.“ Doch wie diese ja schon real in Cains Gesicht eingegraben war, so wird statt dessen, dieses Signal oder „im Schilde führen“ noch übergreifend, sogleich der eigentliche In- und Hinterhalt dieser heimtückischen Züge genannt — das Brüten über einer Sünde.** Diese, die Thatsünde, die Ausgeburt des לא הטיב, „ist gelagert“ — רֹבֵץ. Da das Partic. im

* Das ungünstige Urtheil Luthers über diese Auslegung (Enarr. I, 342): „*hujus generis ineptias etiam nostri recentiores interpretes passim annotant, quibus tamen gratia debetur pro fideli labore, quod grammatice textum reddunt, etsi theologia opus est, quae sola res recte judicat et docet,*“ enthält wohl eine wahre Bemerkung, doch eben hier nicht am rechten Orte.

** Vergl. Pt. Mart.: „*Heu quam difficile est crimen non prodere vultu!*“ — *quasi ostium* [?] *sit vultus et facies ipsa, in qua peccatum, quod in animo versatur, relucet.*

Masc. steht (wie auch im folg. תשוקתו und בו), so ist das Hingelagerte als ein s t a r k e s und energisches (männliches) reissendes Thier vorgestellt, speciell entweder als ein H u n d (C. A LAP. „*poena peccati* [ob. S. 105] *quasi canis aut Cerberus cubans fores peccati obsidet*;“ DEYL. „*ut peccatum — tanquam canis furibundus et ferox — exspectet*“), oder, wie zumeist, als ein L ö w e (v. EWALD ALB. §. 318 a und schon S i r 27, 10 *λέων θήραν ἐνεδρεύει, οὕτως ἁμαρτίαι ἐργαζομένους ἄδικα*, dies letztere wohl mit Bez. auf לא היטיב, S. 107; vgl. auch 1 Petr. 5, 8 f.: *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ, ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει*); oder, wie am nächstliegenden, als S c h l a n g e oder D r a c h e, wozu auch das Verb. רבץ passt nach Ezech. 29, 3 התנים הגדול הרבץ וגו׳. So, mit DEYL. l. l. u. DEL. 202, ED. BÖHMER 129.* Dadurch ist die Sünde, und zwar hier mit Nachdruck als männlich, wie Jac. 1, 15 (vgl. 14) als weiblich, jedenfalls p e r s o n i f i c i r t, weil „an der Thür gelagert“ und nach dem Folg. „gelüstend;“ eben in der Schlange (הנחש masc.) war aber der persönliche Urheber der Sünde im Paradiese v e r l a r v t gewesen.** Fassen wir nun das im mascul. רבץ liegende Object der Vorstellung von der personificirten Sünde eben als einer Schlange und den dann naheliegenden h i s t o r i s c h e n Grund davon richtig: so würde von hier aus auch ein Streiflicht auf die Paradiesgeschichte selbst zurückfallen. „Die Schlange war abgefeimter als alle Thiere des F e l d e s“ (3, 1) — n i c h t des Gartens (vgl. ob. S. 20): also ist sie durch irgend eine P f o r t e (פתח) hineingeschlüpft und hat zuvor an dieser, ruhig aufpassend, g e l e g e n (רבץ), wie sie es nun hier unsichtbar gegen Cain thut, den sie ebenfalls zur Flucht aus seinem jetzigen

* Das Bild des L ö w e n und der S c h l a n g e v e r s c h m o l z e n, diese näml. als mit Löwenzähnen, b. S i r. 21, 2 *ὡς ἀπὸ προσώπου ὄφεως φεῦγε ἀπὸ ἁμαρτίας, ἐὰν γὰρ προσέλθῃς, δήξεταί σε· ὀδόντες λέοντος οἱ ὀδόντες αὐτῆς, ἀναιροῦντες ψυχὰς ἀνθρώπων.*

** Mit RICHERS, zumal wegen der mascul. Bezeichnungen, unter חטאת gradezu Satan selbst, u. zwar bei רבץ als „Auflaurer“ (343 ff.) zu verstehen, hindert doch andererseits eben die Femininalform חטאת selbst, wenn auch nicht grade der unmittelbare Gegensatz in שאת, wobei RICH. wiederum „eine Person im Hintergrunde“ und zwar Jehovah Selbst als „Erheber“ (?) und auch „vor der Thür“ (346) denkt.

schon so depotenzirten, aber immer noch relativen Paradiese, nämlich aus dem Schoosse der Familie und „hinweg aus der Gegenwart Jehovahs — in das Land Nod“ (d. i. Ruhelosigkeit, Exil V. 16), brachte.

Stetig war auch jetzt die Sünde gelagert (Partic.) לַפֶּתַח d. h. an der Thür, aber auch zugleich nach ihr hin (לְ) die funkelnden Augen gerichtet. Die Thür ist das einzige Hinderniss, aber auch der einzige Weg für sie.* Man kann daher widerstandlos auch nicht hinaus, ohne ihr Opfer zu werden.** Dort liegt sie fort und fort, bereit jeden Augenblick auf- und anzuspringen. Das so unmittelbar Drohende wird übr. auch sonst als „an“ und „vor der Thür“ bezeichnet, *ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* Matth. 24, 33; *ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν* Jac. 5, 9. Apoc. 3, 20; vgl. auch *φύλακες πρὸ τῆς θύρας ἐτήρουν τὴν φυλακήν* Act. 12, 6 — wie auch „*Hannibal ante portas!*“

„*Non possum non satis mirari* — beginnt Luther (Enarr.) die Erklärung dieses unseres Hauptverses —, *quod Moses tantas res in tam pauca verba potuit redigere.*“ Die so inhaltschwere Gottesrede schliesst hierauf (V. 7 b) zuerst *a*) mit (zweimaliger) direct persönlicher Beziehung, zugleich auch theilweiser Umsetzung des Bildlichen in Eigentliches, also authentischer Interpretation, und sodann *b*) mit Nennung der allein rettenden Pflicht Cains in dieser Lage, als dem Kerne und Zwecke dieser hochnöthigen Warnung: nämlich

a) „Und nach Dir ist ihr Gelüst“ (ואליך תשוקתו); ***

* פתח Thüröffnung hier wohl zugleich דלת, den Thürverschlag mit umschliessend; vgl. uns. Krone des H. L. 94 f.

** „Halt die Thür zu und lass sie nicht ein“, Ed. Böhmer 129; zugleich aber auch umgekehrt, dass sie ihn nicht hinauslasse, Fleck a. O. 175. 178. In anderem Sinne dachte wohl an die Innenseite der Thür Luth., wenn er sich die Bestie als gesänftigt stillliegend und schmeichelnd, wie es die geniessende Sünde *in actu* sey, vorstellte, vgl. V. 7 b.

*** Dies und das Folg. so wie ob. 3, 16; daher auch bei תשוקה (S. 84) kein zweites, euphemistisches Bild von „*peccatum meretricis instar*“ mit תמשל בו als „*rem cum eo habere*“ (Schum.), wogeg. schon die Masculina der Suff. 3. Person; diese andererseits willkürlich auf Abel bezogen, nach Rabb., Chrys. (b. P. Mart.), von Cleric.: *quiesce* (ob. S. 106), *et cursus ejus (Abelis) erit ad te;* vgl. Fag. l. l. 641 sq., Marck. b. Deyl. 14 sq., s. ob. S. 104. Eigenthümlich auch bei der 2. Person אליך,

b) „und Du sollst Herr über sie seyn“ (ואתה תמשל בו)! *

Und die Sünde lag an der Thür! (V. 8.) Die hochernste Warnung ging verloren. Die Schlange siegte abermals, und nun grade über den verhofften Schlangenbezwinger. Der noch graunhaftere Sündenfall diesseit des Paradieses erfolgte in einem Brudermord, durch den Erstgeborenen auf Erden! Die physiognomische Prognose hat eine schauerliche Erfüllung gefunden.

als synonym dem folg. Gl., entw. *sub te*, Vulg. (LUTH.), oder *penes te*, Targ. b. GERH. 137 *(in manum tuam tradidi potestatem concupiscentiae tuae)*.

* *Domineris ei*, *ne efficiaris illius vile mancipium!* PT. MART. — „Einmal drinnen, beherrscht Sie Dich, Du aber sollst vielmehr Ihrer Herr werden!“ ED. BÖHMER 129. — Darauf beruht wohl auch formell und materiell Joh. 8, 34 f. ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα.

III.

DIE
VORSÜNDFLUTHLICHEN HÜNEN.

GENESIS VI, 1 FF.

Die Sündfluth, ein Ereigniss ohne Gleichen und fast wie ein Rückfall in die Wasserwüste des ersten und zweiten Schöpfungstages (Gen. 1, 2. 7. 2, 5 f., ob. S. 2 f. vergl. 20 ff.), welches auch in allen Völkersagen der alten und neuen Welt wiederklingt, * und nur im dereinstigen Weltuntergange durch

* Auch mit gleichen characteristischen Details (einem Schiffe, darauf geretteten Menschen, ausfliegenden Vögeln, einem Landungsberge, wohl auch nachherigem Opfer, und selbst dem Regenbogen), nur meist anders localisirt (während die hebr. Schrift grade von dem näheren Libanon absieht) und abenteuerlich ausgestaltet. Vgl. u. a. KAISER, *Commentar. in priora Genes. capp. quatenus universae populorum mythologiae claves exhibent*, 1829. p. 174 sqq. — Im altclassischen Mythus bevölkern Deucalion und Pyrrha die ausgestorbene Welt durch Rückwärtswerfen von Steinen, und zwar mit verhülltem Haupt und gelöstem Gewande: *Descendunt velantque caput tunicasque recingunt, Et jussos lapides sua post vestigia mittunt.* Ov. Metam. I, (381 sqq.) 398 sqq. — Wenn sich nun in jenen Sagen fast überall die Spuren der uns in der heil. Schrift rein erhaltenen Erzählung aus der Zeit vor der Völkerzerstreuung, freilich wie *disjecti membra poëtae*, verfolgen lassen (vergl. S. 63 f. 93), woher wohl dieser singuläre Zug, von dem AL. v. HUMBOLDT auch in Südamerica eine Parallele fand (bei den Tamanaken, nach deren Erzählung sich ein Menschenpaar aus den grossen Wassern rettete und Männer und Frauen dadurch wieder hervorbrachte, dass Beide die Steinfrüchte der Mauritiapalme hinter sich warfen, vgl. „Ausland“ 1865 Nr. 21 S. 486 f.)? Wir meinen, auch diese eigenthümliche Wendung entsprang der nächstangeschlossenen biblischen Erzählung vom Rückwärtsgehen Sems und Japheths mit auch rückwärts gehaltenem Gewande, um des Vaters Blösse zuzudecken, Gen. 9, 23 ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחרנית ... ופניהם אחרנית.

Feuer sein furchtbares Seiten- und Gegenstück haben wird, ist wegen ihrer Vertilgung des ganzen Menschengeschlechtes bis auf eine Familie, den Stamm der nachherigen und jetzigen Menschheit, so ganz ausserordentlich und schauerlich, dass man nur eine gleich ausserordentliche und ungeheuerliche Ursache dieses göttlichen Verhängnisses annehmen kann. Welche? — sie deutet die biblische Einleitung des Berichts von dieser Säuberung der Erde (Genes. 6 ff.) in einigen zwar etwas verschleiernden, doch immerhin leserlichen Zügen an.

„Und es geschah, als* anfing die Menschheit zahlreich zu werden über die Erdbodenfläche hin und geboren wurden ihnen Töchter, da sahen die Gottessöhne die Menschentöchter, dass schön** sie waren, und nahmen sich Weiber aus allen (diejenigen ***), welche sie erkoren."

Die „Vermehrung der Menschheit über die Erdboden-

* ויהי כי, LXX καὶ ἐγένετο ἡνίκα, Vulg. quumque coepissent (Gerh., Cler.); es geschah als oder da (wie u. a. Hiob 1, 5): Luth., Hengstenb. (Authent. I, 328), Del. (vgl. 26, 8. 27, 1), Richers, Ed. Böhmer (1. B. d. Thora 141), Eb. Schrader (Stud. z. Crit. u. Erkl. d. bibl. Urgesch.).

** טבת eig. gut aussehend, wie z. B. 24, 16 mit מראה (Sulpic. Sev. „*speciosae*" s. u.): doch lag dies h. bereits im Verb. ראה, zumal mit Accus. und noch folg. כי, was schon 1, 4., aber an sich noch nicht „*adspectus qui cum voluptate et delectatione multa conjunctus est*" [ראה ב] Pelarg. in Gen., nach Luth., (coll. Matth. 5, 28., wo aber ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν).

*** Nicht ein potenzirtes Wählen („unter denen, die ihnen gefielen, nahmen sie, welche sie wollten", E. Böhm.): nicht כל, sondern ויקחו wird durch אשר determinirt; das בחר ist vielmehr ganz unbeschränkt, die Willkür ungezügelt („*belluinus appetitus illecebris formae sic raptus ut merae libidinis causa ducerent eas*" Pelarg. l. l.). Das כל (מן) bloss als eine Umschreibung von „nur immer" (E. Schrad. „sie nahmen sich Weiber, welche immer sie sich wählten", *ex optimis quibusque*, v. Ew., Del. A. s. u. S. 124; L. Schmid „wie, von wem und wie viele sie nur immer wollten") — ist wenigstens durch das Citat 7, 22 nicht belegt, wo מכל — כל, und noch weniger durch das zweite 39, 5 על כל אשר יש לו, dessen Formation vielmehr für unsere obige Fassung Zeugniss giebt, welche nicht nothwendig fordert מכלן את אשר ב'.

fläche hin“ (רב האדם על פני האדמה) entspricht augenscheinlich der 1, 28 den Neuerschaffenen ertheilten Verheissung פרו ורבו ומלאו את הארץ, die nach der auf ein Minimum reducirenden Sündfluth 9, 7 wieder erneuert wird, woneben jetzt das gewähltere פני האדמה theils die Universalität (jenes ומלאו 1, 18 mitumfassend), theils den nährenden Boden (האדמה) hervorhebt. Der Zusatz „und geboren wurden ihnen Töchter“ will nicht sowohl ein Vorherrschen weiblicher Geburten* bezeichnen, als vielmehr das Nachfolgende einleiten, dass eben diese „Töchter“ die Augen der „Gottessöhne“ auf sich zogen.

Es ist unser Zweck nicht, hier auf die zumal in neuester Zeit so vielbewegte Frage, wer diese בני האלהים gewesen, ausführlicher als nöthig zurückzukommen.**

Wo man dem Wortlaut und Zusammenhang ohne mehr oder weniger rationalisirende Voreingenommenheit Gehör giebt, ist über die Ansicht, dass unter den „Gottessöhnen“ Engel gemeint seyen, niemals Zweifel gewesen. Sie beruht auf linguistisch-genereller wie contextuell-localer, auf logischer wie bibliologischer Begründung zugleich. Sie wird *a*) generell getragen von der sonst ausschliesslichen Bedeutung des בני האלהים als „Engel“ (Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7 vgl. Dan. 3, 25 בר אלהין; in den jehov. Pss. 29, 1 f. 89, 6—8 בני אלים 7b parall. בשחק, vgl. V. 6 קהל קדשים parall. שמים), und zwar dies nun eben auch an unserer Stelle (vgl. unt. S. 121) darum, weil jener gerade neben יהוה nur um so markantere Name

* Oder gar Ausschliesslichkeit derselben (Philo, Gig. init. *θυγατέρας — γεννῆσαι λέγονται, υἱὸν δὲ οὐδεὶς αὐτῶν, ἐπεὶ γὰρ ὁ δίκαιος ἀῤῥενογενεῖ Νῶε κ. τ. λ.*); noch weniger ein Herabsinken der Kraft (b. Ad. Osiand., Comm. p. 175 a), zumal im Nächstfolg. vielmehr eine verderbliche Wucherung auftritt.

** Irrelevant ist für dieselbe jedenfalls der, ebenso wie in בנות האדם, zum ganzen Begriffe gehörige Artikel. Möge durch בני האלהים eine menschliche oder übermenschliche Wesenscategorie gemeint seyn, in dem einen wie in dem andern Falle ist nur generisch geredet, also nicht ausdrücklich jedes Individuum miteingeschlossen. Sonst müssten ja auch bei der ersteren Annahme z. B. alle Sethiten (s. u.), also einschliesslich Noahs selbst, alle „Menschentöchter“ schön gefunden haben u. s. w.

nicht, wie מלאכים, das Amt, sondern das Wesen, die höhere Natur der Engel überhaupt „als den Abglanz der göttlichen Majestät und Herrlichkeit“ (KURTZ, B. u. A. 5. A. S. 132) bezeichnet (s. unt. Petr. 2, 4 und Jud. 6 *ἄγγελοι*). Bedeutsam ist dafür auch ein Wort des Herrn selbst, das, eben mit Bezug auf diesseitige Geschlechtlichkeit gesprochen, oft gegen diese Bedeutung angeführt wird, Luc. 20, 35 f. *ἰσάγγελοι γάρ εἰσι καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*, wo das *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, neben *ἰσάγγελοι*, eben auch nur unserem בני האלהים entspricht.* Zu jenem unwidersprechlichen sprachlichen Grunde kommt nun aber auch noch — *b*) local der Gegensatz von בני האלהים und בנות האדם, von „Gottessöhnen“ und „Menschentöchtern“, wovon die ersteren doch gewiss ebensowenig Menschensöhne als letztere Gottestöchter seyn können. Nicht minder überzeugend ist — *c*) der logisch-pragmatische Zusammenhang dieser einführenden Notiz, welche das Folgende motiviren soll, nämlich zunächst das Auftreten einer ungeschlachten riesigen Generation, die eben solch wilden Ehen übermenschlicher mit menschlichen Wesen entsprang (Unnatur aus Unnatur, Monstra aus monströser Verbindung) und von welcher V. 4 u. 5 (s. u.), dass sie damals „auf der Erde“ (בארץ, nicht einmal wieder אדמה wie V. 1) gewesen, nur mit dem scharfen Relief eines beredten Gegensatzes vom Himmel sinnig gesagt werden konnte, — und weiter auch das ausserordentliche göttliche Corrèctiv motiviren soll, das ja in nichts Geringerem bestand als in einer Vertilgung des gesammten Menschengeschlechts und

* CHPH. AUG. BODE, *de bonis angelis Dei filiis* (Helmst. 1764 s. u. S. 124) fügt „*relative*“ noch hinzu Hebr. 12, 9 *τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων*, und macht überhaupt als Gründe jener Bezeichnung der Engel als Gottessöhne geltend: 1) ihren Ursprung (der Genit. als *causae efficientis*); 2) ihre Aehnlichkeit mit Gott (*boni angeli — imaginem Dei patris sui referunt — quoad varia attributa ad essentiam eorum pertinentia et cum Deo ipso communia, ut scientiae et sapientiae* (2 Sam. 14, 20. 1 Cor. 13, 1), *potentiae* (Ps. 103, 20. Gen. 19, 13 sq. Matth. 28, 2) *et sanctitatis* (Matth. 28, 3. Act. 1, 10. Apoc. 3, 5; Hiob 5, 1 u. a.); ferner 3) Gottes Vatersorge für sie und seine Gemeinschaft mit ihnen, sowie 4) ihre in Anbetung und Gehorsam beruhende kindliche Thätigkeit.

alles oberirdischen Bestandes (כל היקום אשר על פני האדמה 7, 4. 23) zu einer *Tabula rasa*.

Bestätigend tritt hierzu — *d*) die authentische weitere Schriftaussage im Neuen Test., nämlich (ausser 2 Petr. 2, 4 *ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες*) Br. Judae V. 6 f.: *ἀγγέλους τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον* — „Engel, die nicht bewahrt ihre eigene Herrscherhoheit, sondern verlassen haben die eigenthümliche Heimath, hat der Herr zu Gericht eines grossen Tages mit ewigen Fesseln unter Finsterniss verwahrt"* — *ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.* Hier also wird jener Frevel vor der Fluth in auffallende Parallele gesetzt mit dem der in Feuer untergegangenen Städte Sodom und Gomorrha und ihrer Umgebung (כל הככר, 19, 25), „als welche auf die mit diesen — d. i. den Engeln** — gleiche Weise ausgebuhlt haben (*ἐκ-*

* Es könnte scheinen, als ob zwischen *δεσμοῖς ἀϊδίοις* und *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας* eine Differenz statt fände, — „ewige Fesseln" und doch nur ein Verwahren für einen bestimmten Termin! — so dass man geneigt seyn möchte, ersteres zu übersetzen „für ewige Fesseln" und dies mit *ὑπὸ ζόφον* zu verbinden. Allein wie dagegen schon das *εἰς* der, allerdings auch zugleich die Zeitdauer umschliessenden, Bestimmung spricht, woneben ein Dativ von zweiter Bestimmung unstatthaft scheint, auch die Verbindung des „verwahren mit Fesseln" die ungleich natürlichere ist: so löst sich ja der obige Schein von Zwiespalt leicht darin, dass die Fesseln, womit die sündigen Engel jetzt verwahrt sind, auch über den Tag des Gerichts hinaus und in Ewigkeit währen, wie denn auch V. 13 den ihnen entsprechenden „Irrsternen" derselbe *ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα* aufbewahrt ist. Auch kann man die deutliche Correlation zwischen den *μὴ τηρήσαντες* und dem auch hiernach absoluten *τετήρηκεν* (wofür auch Luth. beidemal „behalten") nicht übersehen. Ebenso zudem auch noch die Parallelst. 2 Petr. 2, 4 *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους* s. u.

** *Τούτοις* kann weder auf das um vier grosse Verse zurückliegende *τινὲς ἄνθρωποι* (V. 4., Philippi, Glaubensl. III) noch mit einer *constr. ad sens.* statt *ταύταις* (*τ. πόλεσιν*) auf die Bewohner von Sod. u. Gom. zurückdeuten, da deren specifisches Verbrechen sonst gar nicht benannt, dagegen dem ihrer ohnehin genugsam characterisirten

πορνεύσασαι, ein, wie auch das folgende ἀπελθοῦσαι, auf Ausschreitung des Naturgleises hinweisendes Wort, vergl. ἐκβαίνω, ἐκβάλλω, ἐκπίπτω u. a.) und weggegangen sind hinter anderes Fleisch." Ebensowenig als jenes ἐκπορνεύειν fällt auch diese letztere euphemistische Ausdrucksweise (ἀπελθεῖν ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας) mit einfacher πορνεία, ja auch nicht einmal mit dem bei uns specifisch so benannten „sodomitischen" Naturgreuel zusammen. Vielmehr sind sie (aus ihrer Sphäre) „hinweg-" und „hinter anders geartetes Fleisch gegangen", ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, was stärker ist als ἄλλη σάρξ, 1 Cor. 15, 39: οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν — καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια. Während Mann und Weib sogar σὰρξ μία (Gen. 2, 24. Matth. 19, 5 ob. S. 46 f.), Mensch und Thier aber nach jener epistol. St. ἄλλη σάρξ sind, ist σὰρξ ἑτέρα ein specifisch „anderes Fleisch." Was aber wissen wir von den Sodomiten in dieser Hinsicht Urkundliches? Ausser ihrer allgemeinen grossen Sündhaftig-

„Umgebung" eine um so unverhältnissmässigere Umständlichkeit gewidmet wäre. Vielmehr ist das auf die Strafe hinweisende ὡς mit dem auf das Vergehen hinzeigenden τὸν ὅμοιον τρόπον schlechthin correlat, sonach, wie die Strafe der Engel und der Sodomiten, ebenso auch Beider Verschuldung (und nicht bloss die der „Umgebung" Sodoms und Gomorrhas mit Sodom und Gomorrha selbst) gleich, da ausserdem Nebensächliches und Unbedeutenderes zwecklos pathetisch betont, die viel grössere und erst die Gleichheit der Strafe motivirende Gleichung des Verbrechens aber unterdrückt wäre. Dies gilt auch gegen den jüngsten Versuch J. P. Lange's (Gen. 135), unter τούτοις die Engel und die Israeliten (V. 5 τοὺς μὴ πιστεύσαντας), und dann Beide wieder sammt den Sodomiten unter den verblassten Begriff des „Antinomismus" zu befassen, da doch das Vergehen der Israeliten ausdrücklich vielmehr „Unglaube" war, das der Engel aber, indem sie „ihren Standort verliessen", so nicht einmal mitgetheilt würde. Wie letzteres nun aber eben und erst durch den folgenden Zusammenschluss mit Sodom und Gomorrha klar berichtet wird, und diese beiden Theile auch die gleichartige Strafe (Feuer) trifft; so fallen andererseits „die Israeliten" als μὴ πιστεύσαντες hier nicht einmal unter die Categorie irgend einer Gesetzesübertretung, wonach denn für τούτοις wieder und immer wieder ausschliesslich nur die Engel übrig bleiben. Man kann nun einmal der Wahrheit nicht entrinnen; ihr entfliehend muss man im Kreise wieder zu ihr zurückkehren.

keit (Gen. 13, 13. 18, 20 ff.*) speciell und zwar eben aus dem Capitel von ihrer Bestrafung ausdrücklich nur dies, dass die Gesammtheit des Volkes den in Lots Hause eingekehrten beiden Engeln Gewalt anthun wollte (19, 4 f.). Dieses ist ihr ἐκπορνεύειν und ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας. Das gleiche Attentat, als es hier von Menschen gegen Engel versucht ward, haben Cap. 6 Engel gegen Menschentöchter verübt.** Und so sind denn nun auch diese Gottessöhne und jene Sodomiten erst wahrhaft congruent (ὡς — τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις), wie im Verbrechen gegen Gottes heilige Ordnungen ebenso auch in Gottes Bestrafung. Die verbrecherischen Engel, deren Verbrechen hiernach doch gewiss ein historisch-notorisches seyn musste, während ein anderes homogenes als das Gen. 6 berichtete aus der alttestamentlichen Geschichte nicht bekannt ist, sind zum grossen Feuergerichtstage „mit ewigen Ketten unter Dunkel verwahrt,“ wie andererseits Sodom und Gomorrha und ihre Umgebung in schauerlicher Verödung „offen als Exempel daliegen“ und ihre ehemaligen Bewohner „ewigen Feuers Gericht erdulden“, wohingegen die menschlichen Mitschuldigen an jenem ersten Verbrechen der Engel sammt ihren Bastardsprösslingen in der Wasserfluth ihr irdisches Ende fanden, ihre Geister aber ebenfalls „in Gewahrsam“ der Tiefe des Endgerichts

* Namentlich allgemeiner Wollust, Gen. 19, 5 ff., wobei V. 9 ויפרצו באיש לוט durch den hier sonst müssigen Beisatz איש auf das ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι (Röm. 1, 27) hindeutet.

** Einer Untersuchung, ob Engel, welche nach Inhalt des vor jener Erzählung von Sodom unmittelbar vorhergehenden Cap. (18, 4 ff.) sogar sich hinstrecken und essen, überhaupt Fleisch annehmen können, und welcher Art diese σάρξ ἑτέρα gewesen, bedarf es hiernach wenigstens für die nicht, welche solche Wandlungen und jenes historische Attentat nicht um- und wegdeuten mögen. Wir haben es nicht mit Nachweisung physischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit in einem so ganz und gar transcendenten Gebiete zu thun, sondern nur mit wissenschaftlich-ehrlicher Exegese der uns darüber gegebenen Offenbarungen. Im Uebrigen mag σάρξ im eigentlichen Sinne zunächst allerdings nur von dem näheren einen (menschlichen) Theile, von dem andern nur mehr in einem weiteren zeugmatischen Sinne gelten.

harren (1 Petr. 3, 19 f.). Dass nichts Geringeres als dieses die wirkliche Conformität zwischen jenen Engeln und Sodom sey, zeigt dann auch der folgende V. 8 Judae mit einem neuen *ὁμοίως*, „auf gleiche (oder ähnliche) Weise dennoch (d. h. trotz dieser Warnung zunächst Sodoms) auch diese (unsere Zeitgenossen), in Träumen sich wiegend (*ἐνυπνιαζόμενοι*), einerseits Fleisch beflecken, andererseits Herrlichkeit abthun und Majestäten lästern:“ wonach denn, da *ὁμοίως* sich doch zunächst eben auf den Vorgang der Sodomiten bezieht, auch die That dieser Sodomiten nicht bloss subjectiv-persönliche Verunreinigung (*σάρκα μιαίνουσιν*), sondern zugleich objective Entwürdigung hoher „Herrlichkeit“ (*κυριότης*) gewesen ist, die mehr als geschlechtlicher Umgang von Mensch und Mensch war, da sie erhabenere, übermenschliche d. i. eben engelische Hoheiten oder „Majestäten“ (*δόξας*) betraf.

Wie zu noch weiterer Bestätigung findet sich bekanntlich die fast gleiche Gedankenfolge auch 2 Petr. 2, 4 ff.: Bestrafung der „sündigen Engel“ im Tartarus (V. 4) und in nächster Verbindung damit die der gottlosen „alten Welt“ in der Sündfluth (V. 5, also jene mit dieser wie synchronistisch), ebensowie dann auch die Sodoms und Gomorrhas durch einäschernden Umsturz zu einem „Beispiele“ (V. 6), und schliesslich (V. 10 f.) das Strafgericht namentlich über diejenigen, welche Fleisch nachwandeln in Befleckungslust und Herrlichkeit missachten, und Hoheiten zu lästern nicht erzittern (*μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας, — δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες κ. τ. λ.*, vgl. auch V. 14 *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας κ. τ. λ.*). So lassen die in der historischen Grundstelle Genes. 6 wie die in den dorthin zurückblickenden und sie erläuternden weiteren biblischen Stellen* enthaltenen äusseren und inneren Instanzen in Wahrheit keine andere Möglichkeit zu, als jenen erst die Sündfluth herbeiführen-

* Wird dagegen bemerkt, „wovon Moses spricht, davon schweigen jene Apostel und umgekehrt“ (Zeitschr. f. d. g. luth. Theol. 1861. 2, 295), so ist das hyperbolisch und keine Entgegnung, sondern höchstens nur eine Andeutung der Art und Weise biblischer Continuität.

den und weiterhin nur den mit Feuer ausgetilgten sodomitischen Greueln analogen ungeheuerlichen Geschlechtsumgang auf Engel und Menschenfrauen zu deuten. Dessen Leugnung mit Versuchen anderweiter Erklärungen hat, bewusst oder unbewusst, keine andere Ursache, als die Monstrosität dieser Thatsache, die so excessiv und unglaublich erscheint. Am wenigsten sollte man aber das Zusammentreffen mit heidnischer Mythologie wider sie geltend machen, welche z. B. auch eine Metamorphose von Giganten-Blut „*in faciem hominum*“ (Ov. Metam. 1, 160) und dann als Folge neuer Insolenz die Sündfluth kennt.* Ist das denn mit andern Offenbarungsthatsachen der h. Geschichte nicht oft ganz ebenso der Fall? (S. ob. S. 63 f. 93. 112.) Diese Mythologie muss vielmehr auch noch in ihrer Enartung Zeugniss für einen ursprünglichen Wahrheitsstock ablegen.** Für jene Auslegung steht denn auch, nächst dem Neuen Testamente selbst (s. ob.), die älteste Exegese und Kirche ein: LXX (C. Alex. *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ;* Aq. *υἱοὶ τῶν θεῶν*), Joseph. (AA. 1, 4 *πολλοὶ ἄγγελοι θεοῦ γυναιξὶ συμμιγέντες ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας κ. τ. λ.*), Philo (Gig. *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν*), B. Henoch (C. 6 u. a. vgl. b. Dillmann, Uebers. XXXIV. 3. 205 und die daselbst cit. Stt., wonach 200 Engel unter Semjaza [שמחזאי neben עזיאל b. Jonath.***] verbunden waren); Test.

* Ebensowie andererseits auch bei dem modernen Dichter („Faust“ 2. Theil, Ausg. v. 1850 S. 448) in sodomitischer Weise Mephistopheles die h. Engel „gerne sehen mag“ als „doch gar zu appetitlich.“ — Noch weiteres unten.

** Vgl. schon Philo, *de gigantibus: ἴσως τις τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μεμυθευμένα περὶ τῶν γιγάντων οἴεται νομοθέτην αἰνίττεσθαι, πλεῖστον ὅσον διεστηκότα τοῦ μυθοπλαστεῖν καὶ τοῖς τῆς ἀληθείας ἴχνεσιν αὐτῆς ἐπιβαίνειν ἀξιοῦντα.* — Um so verwerflicher ist eine unbiblische Condescendenz der Exegese zu immerhin anstreifenden heidnischen Vorstellungen, wie dass hier unter בני האלהים, Halbgötter, gotterzeugte Menschen, (Heroen) gemeint seyen, wie (nach Herder, hebr. Poes. I, 8) Vater, Schott „*homines a Deo caeterisve naturis in coelo versantibus (Elohim) originem ducentes,*“ A. b. Schum. 122; s. nachh. üb. נפלים.

*** Anderwärts auch Abram und Ahael, s. u. b. Range. p. 28. Noch andere Namen b. Dillm. S. 3 u. a.

XII Patr. (Ruben); B. d. Jubil.; Rabb. (s. b. Heidegg. histor. patriarch. I, 186), auch FRANKEL; die KVV. JUSTIN., IREN., ATHENAG., CLEM. AL., METHOD.; TERTULL. (hab. mul. c. 2; vel. virg. c. 7 mit Anziehung von 1 Cor. 11, 10 ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους), AMBROS., CYPRIAN., LACTANT.,* SULPIC. SEV. ** (vergl. Heidegg. l. l., BONFR. Commentar. 144, WERNSDORF, *de commercio angelor. cum filiabus hominum ab Judaeis et Patribus platoniz. credito*, 1742); ferner DRUSIUS, und von neueren Theologen TWESTEN, C. I. NITZSCH, DRECHSLER (Einh. d. Gen. 91), KRABBE, BAUMGARTEN (Pent. I, 100 mit Hindeutung auf das Analogon der Empfängniss Jesu vom heil. Geist, wogegen RICHERS), KURTZ (s. ob.), v. HOFM. (Schriftb. I, 424 ff.), DELITZSCH, RICHERS, ENGELHARDT, NÄGELSBACH, wie andererseits auch GESEN., WINER, MAUR., TUCH, BR. BAUER, v. EWALD (Jahrb. IV, 43 u. a.), HUPFELD, DILLMANN, KNOBEL, ED. BÖHMER (s. u.), EB. SCHRADER ***, Q., — und von den Auslegern der betreffenden neu-

* Div. inst. 2, 14: die Engel, von Gott zu Schutz und Pflege des menschlichen Geschlechts *(ad tutelam cultumque generis hum.)* gesandt, seyen vom Satan zu dieser Verunreinigung verleitet und, darum nicht wieder in den Himmel aufgenommen, dessen Gesellen und Diener *(satellites ac ministri)* geworden.

** Hist. sacr. 1, 2: *Qua tempestate quum jam humanum genus abundaret, angeli, quibus coelum sedes erat, speciosarum forma virginum capti illicitas cupiditates appetierunt ac naturae suae originisque degeneres, relictis superioribus, quorum incolae erant, matrimoniis se mortalibus miscuerunt. Hi paulatim mores noxios conserentes humanam corrupere progeniem, ex quorum coitu Gigantes editi esse dicuntur, quum diversae inter se naturae permixtio monstra gigneret.*

*** A. O. 69: „Folgt aus dem Wortlaute des hebr. Textes mit zwingender Nothwendigkeit, dass unter den V. 2 erwähnten בני האלהים Wesen zu verstehen sind, die nicht zu den Menschen gehört haben, so werden wir von selber dazu geführt, die Söhne Gottes von Wesen höherer Art, von den Engeln zu deuten." — Gewiss aber nicht von Dämonen, schon früher gefallenen Engeln d. i. Teufeln (s. b. Corn. a Lap. I, 106; Schum. 120 vgl. u. RICH.), die, anderer Bedenken zu geschweigen, sicherlich nicht mit dem nur guten Engeln zukommenden Namen בני האלהים eingeführt seyn würden, welche auch Hiob 1, 6. 2, 1 ausdrücklich von השטן unterschieden werden, vgl. ob. S. 114 f. u. das. Luc. 20, 36 (ἰσάγγελοι und υἱοὶ τοῦ θεοῦ).

test. Stt. SCHNECKENBURGER, DE WETTE, HUTHER, DIETLEIN, STIER, G. L. HAHN, v. ZEZSCHWITZ (Petr. de Chr. ad inf. desc.), WIESINGER.

Neben dieser Wolke von Zeugen, und zumal dem „*communis veterum consensus*“ (wie sogar der hier gegnerische JOH. GERHARD Comm. 175 anerkennt) hat es jedoch, um jenen Bericht aus der Urwelt dem Gesichtskreise späterer Erfahrung näher zu rücken, weder in früherer und noch weniger in neuerer Zeit an Versuchen anderweiter Deutungen gefehlt, welche indess zu ihrem Zwecke die Ausdrücke des A. und N. Bundes nothwendig umbrechen müssen, für jene classische Urdeutung aber, ohne sie widerlegen zu können, nur reichliche Invectiven haben, wie *βλάσφημον ῥῆμα καὶ πολλῆς γέμον τῆς ἀνοίας* (CHRYS.), *ἀτοπώτατον* (CYRILL. AL.), ein Erzeugniss von *ἐμβροντήτοις καὶ ἄγαν ἠλιθίοις* (THEODORET. quaest. in Gen. s. u.). Als „Häresie“ bekämpfte dieselbe PHILASTRIUS, wie Rabb. SIMEON Ben-Jochai sie anathematisirte, die weiterhin namentlich auch von Seiten der Reformatoren den stärksten Widerspruch fand (*sua absurditate refellitur*, sagt CALV., *ac mirum est doctos viros tam crassis et prodigiosis deliriis fuisse olim fascinatos;* vgl. auch M. GEIER, Opuscc. p. 296). Die rationalisirenden Umdeutungen dieser Gegner selbst, jeden übermenschlichen Factor dabei ausschliessend, nehmen die „Gottessöhne“ wie die „Menschentöchter“ lediglich als Angehörige unterschiedlicher menschlicher Sphären, und zwar gesellschaftlicher oder genealogisch-moralischer Art. In ersterer Hinsicht verstand man näml. unter den „Gottessöhnen“ aristocratische Herren (Gentlemen) und unter den „Menschentöchtern“ Proletariermädchen (Mägde), — also gleichsam Adel und Volk, obwohl es schon sachlich und noch vielmehr theologisch schwer zu begreifen ist, wie deren nirgends verbotene Ehen, ja auch selbst deren wilde Ehen eine solche göttliche Ahndung der Vertilgung des ganzen Menschengeschlechtes zur Folge gehabt haben sollten. Mag übrigens אלהים einmal von Gottes Statthaltern auf Erden, nämlich von Obrigkeiten als solchen vorkommen, Ps. 82, 6 אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם (uneig. Exod. 21, 6. 22, 7 f.); so heisst doch ganz natürlich nirgends auch deren persönliche Descendenz

בני האלהים.* Und wenn andererseits auch ein paarmal אדם im Sinne von ordinären Menschen, gewöhnlichen Leuten, „dem gemeinen Manne" (Volk) vorkommt, im Gegensatze von איש (Ps. 49, 3. Jes. 2, 9**), von Fürsten (שרים Ps. 82, 7 vgl. Hiob 31, 33), und ישראל (Jer. 32, 20. Jes. 43, 4. Hos. 6, 7. Ps. 124, 2); so geschieht diese Auseinanderhaltung der Gesammtheit von einem numerisch verschwindenden Bruchtheile doch nur in Poesie,*** und wäre an unserer St. ein Gegensatz auch zu אלהים als menschlicher Obrigkeit schon dadurch ausgeschlossen, dass unmittelbar vorher (החל האדם לרב) alle Menschen ohne Unterschied unter האדם befasst waren und dieser Begriff nun nicht alsbald und ohne weiteres so sehr verengt werden kann. Diese, ohnehin jetzt ziemlich verschollene, Auslegung findet sich bei Onkel. (בני רברביא), Symm. (*υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*), Sam., Arabb., SIMEON Ben-Jochai (ob. S. 122), RASCHI, wie überhaupt als exeget. Tradition jüdischer Schulen in Palästina und Babylon, ferner bei PAGNIN., MOLINA, MERCER., VAREN., SCHILLER (WW. 1836. X, 460 ff.), RITTER (Henke's Mus. II, 3: freie adelige Männer im Gegens. v. Mägden), BUTTMANN.

Ein moralisches oder doch moralisch-genealogisches Theilungsprincip zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern nehmen dagegen die an, welche unter ersteren Gläubige und Fromme,**** unter letzteren Weltkinder (SEB. SCHMID,

* Will FÜRST HWB. I, 197 בני nur im Sinne von Zu- oder Angehörigkeit („Genossen der Vornehmen d. h. die Vornehmen") fassen, so ist dagegen das vorherg. analoge und eigentliche בנות האדם.

** Nämlich Ps. 49, 3 גם בני אדם גם בני איש (LUTH. „beide gemein Mann und Herren") יחד עשיר ואביון; — Jes. 2, 9 וישח אדם וישפל איש (LUTH. „da bückt sich der Pöbel, da demüthigen sich die Junker"; anders Ders. in der hebr. gleichlautenden St. 5, 15).

*** Wie ähnlich Richt. 20, 1 ff. der Gesammtheit (כל בני ישראל) der eine — jetzt gleichsam gebannte und auf Zeit ausgestossene (21, 3. 6. 17) — Stamm Benjamin gegenübersteht.

**** KIMCHI החסידים, s. Critt. ss. VII, 646. An die sprachlich richtige Erkl. anstreifend CLEM. R. Recogn. I, 29 *homines justi qui angelorum vixerant vitam.* Vergl. auch das christl. Adamsbuch (v. Ew. Jahrb. V, b. E. SCHRADER, Stud. S. 63) als von jungfräulichen Adamskindern. Vgl. u. S. 125 SCHUM.

Haitsma [Cur.], J. D. Mich., Moldenh., Hengstenberg, Authent. I, 331 s. u.), näher dort Sethiten (Henochiten), hier Cainitinnen verstehen, wie Jul. African. (οἱ ἀπὸ τοῦ Σὴθ ὑπὸ τοῦ πνεύματος οἱ υἱοὶ θεοῦ προςαγορεύονται), Orig. (c. Cels. l. 5), Ephräm, Theodoret (Quaest. 47 in Gen.), Chrys., Cyrill. Al. (adv. anthropom. c. 17), Procop., Syncell., Suid.; Hieron., August. (C. D. 15, 23); Luther, Melanchth., Brent., Calv, (noch andd. Reff. b. Marlor. 58 b), Chyträus,* Vatabl., Piscat., C. a Lap., J. Gerhard, Calov (s. u.), Ad. Osiand. (172), Cler.; C. T. Range (praes. A. Sennert. de gigantibus, 1660 p. 29), J. C. Dieterici (antiqq. bibl. 1697 p. 100), Is. Peyrer. (syst. theol. 4, 7 s. u.), Deyling (Obss. ss. ed. 2. I, 126), G. Ch. Dachsel (Bibl. hebr. acc.: *homines Ecclesiae aggregati et in ea nati, in specie posteritas Enochi*), Chph. Aug. Bode,** Dathe,*** Dettinger (Tüb. Zeitschr. 1835, 1 ff.), Hengstenberg (EKZ. 1858, 29. 35—37 u. o.), Tiele, L. Schmid, Hävernick, O. v. Gerlach, Schröder, Ebrard,

* *Membra verae Ecclesiae seu filii sanctorum patrum, qui habebant initia fidei et erant haeredes promissionis, excussa fide quaslibet sine ullo discrimine natas ex posteritate impiorum Cainitarum in matrimonium duxerunt et vagis ac incestis libidinibus se contaminarunt cum matribus, filiabus, sororibus, masculis* [!] *et omnibus quas elegerant.* (In Genes. Enarrat. 1557 p. 200.)

** *De bonis angelis Dei filiis* (1764), p. VIII: „Gen. 6, 2. 4 *Sethitae contradistincti Cainitis, iique minus probi, filii Dei dicuntur,*" trotz des Titels und der ob. S. 115 mitgetheilten Beweisführung für die Engel.

*** Mit Vermengung der doch auch hier ausdrücklich gesonderten göttl. Namen אלהים (V. 2. 4) und יהוה (V. 3. 5 ff.), nach Cleric. (vgl. auch b. Gerh. Comm. 176): „*Qui de nomine Dei vocabantur,*" coll. 4, 26 „*tunc coeperunt homines* [?] *de nomine Jovae vocari*" [!]. „*Filii Dei vocabantur, qui Deum Adami colebant; Adamus fuit filius* [?] *Dei* (Luc. 3, 38), *et omnes qui hunc* [?] *Deum profitebantur, annumerabantur his* [?] *filiis Dei.*" — Um aber dennoch אלהים auch für ein sittlich-menschliches Verhältniss anwendbar zu machen, behauptet J. P. Lange (Gen. 132. 137), „dass die Sethiten die universelle Beziehung zu Gott vertraten — universeller als das spätere theocratische Verhältniss:" als ob die ohnehin selbst hier V. 2—3 hervortretende innere Unterscheidung der göttlichen Namen nicht schon Gen. C. 1—2 durchwaltete (S. 60 f.) und nicht ausdrücklich eben schon unter Seth die Anrufung des Namens יהוה begonnen hätte (4, 26).

SÖRENSEN (Gen. 51 f.), KEIL, J. P. LANGE (Gen. LXX f. 131 ff., s. vor. S.), v. BUNSEN, PHILIPPI (Glaubensl. III), STRÖBEL (s. u.), KAHNIS (Dogm. I, 246. 448), BÖHL (12 mess. Pss. S. XIX) u. A. *

Für diese Auffassung werden folgende Gründe aufgestellt **: 1) Das Fehlen jeder Analogie im A. T. für jene andere „mythologische Vorstellung" von den h. Engeln (zumal vgl. Matth. 22, 30): allein die Sache konnte historisch eben nur einmal, nur hier, und kann nach Festnahme der Frevler (ob. S. 116 ff.) nicht weiter vorkommen; das „Nicht-Freien der Engel" im N. T. (Matth. 22, 30) ist aber eben ihr normaler Zustand, und eben darum ein Abfall davon so verbrecherisch; — 2) der Zusammenhang zeichne die Genesis des menschlichen Verderbens, dessen Steigerung hier den höchsten Grad erreiche: wohl, und dieses geschieht eben sogar durch eine transcendente und fortwuchernde Ausschweifung; — 3) die Strafandrohung V. 3 an die Menschen sey unvereinbar mit der Existenz des Hauptverbrechens ausserhalb der rein menschlichen Sphäre: allein die Schuld liegt an beiden Seiten; auch wird dort nicht sowohl eine „Strafe" (welche die doch jedenfalls unbetheiligten „Gottes-Töchter" [Sethitinnen] unverdient

* Wie durchaus willkürlich diese Annahme sey, ergiebt sich auch aus dem grade gegentheiligen Resultat ihres Standpunctes, wonach umgekehrt Cainiten בני האלהים seyn sollen, sey es nun wegen ihrer Erfindungsgaben und Kunstfertigkeiten, Gen. C. 4 (ILGEN in Paul. Memor. VII, 131 ff.), oder weil sie jenen Namen sich angemaasst hätten (b. TIELE 160 f.). SCHUM. (vgl. ob. S. 124 DATH., unt. S. 128 IS. PEYRER.) versteht darunter Adamiten als nach „Gottes Bilde" geschaffen, daher ansehnlicher Erscheinung (die auch FAG. Critt. ss. VII, 647 durch בני האלהים bezeichnet meint), tüchtig und langen Lebens, aber verweichlicht und abgefallen (s. u. zu נפלים). Ist es nun nicht sonderbar, dass man hiernach unter בני האלהים Adams-Söhne, dagegen grade in בנות האדם nicht Adams-Töchter erkennen soll?

** S. bes. HENGSTENB. Auth. I, 328 ff., KEIL Ztschr. f. d. g. luth. Theol. 1855. 2, 220—256 (Comment. I, 85 ff.) vgl. STRÖBEL ebd. 1861. 2, 289—297. Dagegen ENGELHARDT ebd. 1856. 3, 401—412; KURTZ, d. Ehen der Söhne Gottes (1857), und: die Söhne Gottes und die sündigenden Engel (1858); die Commentare v. BAUMGARTEN u. DELITZSCH; vgl. ED. BÖHMER 141 f.

mittreffen würde), sondern vielmehr nur ein nothwendiges (wenn auch immerhin durch Sünde veranlasstes) negatives Verhängniss über die in ihrer Verderbniss riesig fortschreitende Menschheit und die hiervon zu purificirende Erde angedroht, die Sentenz über die jenseitigen Verführer aber, da sie nicht mit zur Geschichte der Menschheit und Erde gehörte, jetzt noch verschwiegen (vgl. Baumg. u. Del. z. d. St.), übrigens im N. T. auch offen ausgesprochen; — 4) לקח אשה (V. 2) komme fast ausschliesslich von dauernden Ehen vor: allein diese, wenn auch wilder Art (fortgehende Concubinate), sind hiermit nicht ausgeschlossen, besonders da jenes *ἀπολιπεῖν τὸ ἴδιον οἰκητήριον* Jud. 6 (im Gegensatze bloss temporären Erscheinens von Gottesboten auf Erden) ein nunmehriges Wohnen und Hausen (*οἰκεῖν*) in einem andern, entgegengesetzten Gebiete, nämlich auf der Erde (S. 115), voraussetzen lässt, worauf auch V. 4 יבאו als fortgehende Handlung hinweist;* — 5) es sey eben das zur schärfsten Warnung vor israelitischen Verheirathungen mit Canaaniterinnen erzählt, die bei der ersteren Auslegung ganz verloren gehe: allein diese präsumtive Application ist um so willkürlicher, als sie nicht nur hier an Ort und Stelle mit keinem Worte angedeutet ist, sondern auch späterhin, wo es eben dazu wirklich kommen will, jede Zurückverweisung auf dieses hellleuchtende Warnungsexempel, mithin grade das stärkste Motiv fehlen würde (z. B. Exod. 34, 15 f. Deut.

* Im Sinne nur einmaligen Umgangs würde לקח אשה allerdings nicht erschöpft seyn, während andererseits der Begriff gewaltsamen Weiberraubes zu stark dafür ist (Luth. Enarr. II, 154 „*rapuerunt quas voluerunt ac potuerunt*", wie auch Pelarg. u. Drus. b. Calov 641 sq. לקח als *rapere;* vergl. Del. 233, „welche und wie viel sie immer wollten [ob. S. 113], rissen sie durch übermächtige Gewalt und Verführungslist an sich"). Bei dem allen aber steht das לקח אשה hier auch nicht so abgeschlossen wie sonst, vielmehr mit dem ihm wesentlichen Zusatze מכל אשר בחרו (S. 113), und ist demnach allerdings ein willkürliches und damit auch ungeordnetes Herausnehmen, wonach die der ersteren Phrase sonst eignende Bedeutung der Ehe (die auch schon Tertull. *vel virg.* c. 7 streng festhält, indem er נשים auf *virgines* beschränkt, eben weil die Engel nicht *adulteri*, sondern *mariti* genannt würden) in dem Maasse doch auch selbst philologisch wieder etwas zurücktreten muss.

7, 3 f. vgl. Num. 25, 1 ff. Richt. 3, 6. 1 Kön. 11, 1 ff.), übrigens aber auch die zwischeneingetretene Verheissung, dass die Sündfluth nie wiederkehren solle (9, 11), jenes Motiv ohnehin wieder paralysirt haben würde. Was endlich — 6) die Hauptsache, die sprachliche Möglichkeit einer derartigen Auffassung von בני האלהים (als Fromme) anlangt, so ist auch nicht einer der dafür angeführten Belege zutreffend, sofern diese Stellen theils poetisch sind, theils den Israel offenbarten und dann allemal nur auf Israel (ethisch) bezüglichen Namen יהוה (nicht aber אלהים) zum Substrat haben. Die hier überhaupt etwa zu berücksichtigenden Stellen sind nämlich

Exod. 4, 22 כה אמר יהוה בני בכרי ישראל (vgl. Jer. 31, 7. 9. 2 Sam. 7, 4. 14);

Deut. 14, 1 בנים אתם ליהוה אלהיכם (vgl. V. 2 עם קדוש אתה ליהוה);

Deut. 32, 3 שם יהוה אקרא הבו גדל לאלהינו, worauf V. 5 f. שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל: הליהוה תגמלו זאת;

Jes. 1, 2 יהוה דבר בנים גדלתי;

Jes. 30, 1 הוי בנים סוררים נאם יהוה; V. 9 עם מרי הוא בנים כחשים בנים לא אבו שמוע תורת יהוה;

Hos. 2, 1 (והיה מספר ישראל וגו׳) — אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי;

Ps. 73, 15 (von Israel, nach V. 1 אך טוב לישראל אלהים) דור בניך בגדתי;

Ps. 80, 16 (gerichtet nach V. 2 an רעה ישראל) על בן אמצתה לך;

(Ps. 82, 6 אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם von „Richtern“ als Gottes Vicaren, s. ob. S. 122;)

Spr. 14, 26 ביראת יהוה מבטח עז ולבניו יהיה מחסה.

In allen diesen, zudem meist poetischen, Stellen ist fast ausschliesslich der Name יהוה, welcher (s. ob. S. 60 f., Bibelst. I, 57 ff.) ein so ganz anderes Verhältniss darstellt als an unserer St. אלהים (über dessen Art. ob. S. 114), und ist überall dazu correlat ישראל.* Auch gesteht LUTHER, als Vertreter dieser Erkl., ausdrücklich II, 128: *„est enim phrasis Novi Testamenti“*, vgl. hier

* Oder es sind (Ps. 82, 6) die wirklichen Stellvertreter Gottes auf Erden, was ja andererseits eben auch die Engel als λειτουργικὰ πνεύματα (Hebr. 1, 14) Gottes sind, sowie hinwiederum auch der Prophet und Priester מלאך יהוה heisst, Hagg. 1, 13. Mal. 2, 7.

z. B. *τέκνα* und *υἱοὶ θεοῦ, ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* cet., wobei die Entgegenhaltung des in jedem Sinne ganz singulären *τίνι γάρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε κ. τ. λ.* Hebr. 1, 5., wie dies auch gewiss ausschliesslich auf Ps. 2, 7 (2 Sam. 7, 14) zurückgeht, an jenem notorischen בני האלהים b. Hiob cet. (S. 114) sich brechen muss. Demnach kann an uns. St., aus jener Urzeit, בני האלהים, welches, einfach gesagt, immer und überall n u r Engel bedeutet und grade in dieser Partie mit übrigens herrschendem יהוה gewiss eine ganz isolirte Phrasis bilden soll, nimmermehr von einem moralischen Verhältniss gesagt seyn, um so weniger als ihm das nur physische בנות האדם als unverrückbarer Gnomon zur Seite steht.

Wird noch über dies alles hin und wieder — 7) auch der unmittelbare A n s c h l u s s a n d i e G e n e r a t i o n s r e i h e d e r S e t h i t e n C. 5 (geg. DIETLEIN 151) betont, so beweist dies darum, weil jetzt der ganz allgemeine und nie anders bräuchliche Name האדם (und zwar mit consec. 'ויהי וגו) eintritt, nichts als höchstens dass „die Menschheit“ inzwischen grade mehr und mehr e i n h e i t l i c h und in dem Maasse auch bereits moralisch u n u n t e r s c h i e d e n geworden war.

So viel zur Beseitigung der Offensive von Seiten der Erklärung der „Gottessöhne“ als M e n s c h e n. Ausserdem würde dieselbe noch auf folgende polemische Fragen Rede zu stehen haben: A) Wie eine solche Verbindung von Sethiten mit Cainitinnen theils eine leiblich so m o n s t r ö s e N a c h k o m m e n s c h a f t,* theils eine so unerhörte Catastrophe t o t a l e r V e r t i l g u n g (einschliessl. der weiblichen Sethitinnen wie der männlichen Cainiten**) zur unumgäng-

* Eine merkwürdige Vermengung der Geschichte wie auch von Ethischem mit Physischem, doch im Zusammenhange mit seiner Annahme von „Präadamiten“, bei Is. PEYRER, syst. theol. IV, 7 (s. RANGE l. l. p. 29 sq.): „*Quum vegetes et fortes Judaei (!) a recenti formatione, qua Deus optime habitos compegerat, ingressi essent ad filias hominum (gentilium), ratione illa, qua Fortes creantur fortibus et divinum humano commixtum heroas generat, creavere filii Dei filiabus hominum commixti Gigantes*“ *cet.* (vgl. ob. S. 125), — was offenbar keine Stütze der moral. Erklärung ist.

** Was man wohl beachten möge, wenn man gegen die Erklärung von den Engelehen die ohnehin am Folg. sich erledigende Bemerkung

lichen Folge gehabt haben müsse,* da sogar nach dem N. T. (1 Cor. 7, 12 ff.) der gläubig gewordene Theil einer Ehe von dem ungläubigen sich nicht scheiden soll?** — und B) wie es mit dem Sprachgefühl vereinbar sey, nachdem V. 1 im Vordersatze האדם, und sogar mit על פני האדמה in Verbindung gesetzt, nach vollster Universalität von der Menschheit gebraucht worden,*** im Nachsatze nicht nur das doch grade gegenüberstehende בני האלהים ebenfalls wieder von (gewissen) Menschen, sondern auch zugleich das doch ebenso universell gesagte בנות האדם nur von ge-

richten will, ob denn in jene monströse Vermischung alle Menschen, ausser Noah und den Seinigen, verwickelt gewesen, da sich dieselbe sofort wider die eigene Deutung von nur menschlichen Mesalliancen zurückwendet. (S 114.)

* Calov. (p. 642) findet das Verbrecherische des hier erzählten Umgangs der Gottessöhne mit den Menschentöchtern als der Gotteskinder mit Weltkindern (s. ob.) in folgenden Umständen: 1) „*quod uxores duxerint invitis parentibus*“ (was Gerh. 177 aus בחרו, ob. S. 113, folgert); 2) „*solam pulchritudinem sine pietatis respectu attenderint* (auch Oecolamp. b. Marl. 58 sq. „*quod mera libido regnaverit — violentus libidinis impetus*“, und Pt. Martyr, sogar gegen den orig. Wortlaut, „*nullo delectu aut ratione aut justitia adducti sed tantummodo libidine, adspectui oculorum inservientes et carnali cupiditati*“, was auch nach Luth. die Hauptschuld, und doch noch immerfort ein alltägliches Vorkommniss); 3) „*cum Cainitis apostatis affinitatem contraxerint*“ (nur eine nothwendige Folge von 2); 4) „*in gradibus prohibitis matrimonia inierint*“ (s. ob. S. 124 Chytr., was aber doch mindestens bei Verheirathung mit den grade so weit entfernt verwandten Cainitinnen zu erweisen wäre); 5) „*exemplo Lamechi plures simul uxores duxerint.*“ Man sieht, mit welcher Willkür Anklagepuncte aufgesucht werden müssen, um schliesslich doch kein sündfluthwürdiges Verbrechen aufzubringen.

** J. P. Lange lässt sich (S. 133) sogar verleiten hinzuzufügen: „wenn das Princip gesichert war, dass der gläubige Theil den ungläubigen heiligen konnte (1 Cor. 7), erschienen solche Ehen mitunter sogar im günstigsten Lichte.“

*** Der Versuch, auch schon dieses erste האדם in engerem Sinne zu nehmen (s. b. Cler. u. Gerh. 174), verdient gewiss nicht weiter verfolgt zu werden; ist aber daran nicht auch die, nur dazu noch inconsequente, gleich willkürliche Verengung desselben Begriffs im Nächstfolg. schon mitgerichtet?

wissen Menschentöchtern nehmen zu sollen,* zumal nachdem jenes erste generelle האדם V. 1 sammt diesen בנות האדם V. 2 durch den Schluss von V. 1 ובנות ילדו להם in unzerreissbar unmittelbarste Verbindung mit jener Universalität (להם) gesetzt worden ist, und überdem auch sogleich im nächtfolgenden 3. V. wiederum האדם, nach ungetheilter Annahme der Exegese, von der menschlichen Gesammtheit steht? —

Man thut fürwahr der Schrift keine Ehre damit an, dass man, um Aussagen von ihr unserem Gedanken- und Erfahrungskreise näher zu bringen, ihren Ausdruck künstlich wendet und verstellt. Ist das nicht eben das Wesen des Rationalismus? ** Wer es glaubt, dass „dazu ist erschienen der Sohn Gottes, dass er zerstöre die Werke des Teufels" und also überhaupt die Sünde breche (1 Joh. 3, 8), dieser gesteht ja damit schon zu, dass der Teufel auch selbst alle Sünde, mithin auch die gegen das sechste Gebot, musste begehen können. Und wer es ohne Docetismus fassen kann, dass die Engel bei Abraham assen und tranken (Milch tranken und Mehlgebäck und Fleisch vom Rinde assen Gen. 18, 6—8), und dass dieselben Engel unmittelbar nachher Gegenstand wollüstiger Attentate von Menschen waren (Gen. 18—19: S. 118. 120), *** der sollte in dem Bericht desselben

* J. P. Lange will zwar (S. 137) „die Töchter der Menschen im physischen Sinne durchweg" verstehen, aber nun mit dem gleich willkürlichen neuen „Gegensatze des natürlichen Menschen zu den Söhnen Gottes im ethischen Sinne."

** Und selbst dieser weiss jetzt ehrlicher zu verfahren. Ed. Böhmer, nach welchem „der Redactor allerdings von fleischlicher Vermischung von Engeln mit menschlichen Weibern redet", trennt dieses „sein exegetisches Ergebniss" ausdrücklich von seinem „dogmatischen" Privaturtheil, wonach der Red. „ethnischer Mythologie folge, nicht israelitischer Glaubenslehre" (S. 144), von welcher letzteren hier indess ebensowenig die Rede ist als von ersterer, dem späteren Echo dieser *a priori* weder zu constituirenden noch zu negirenden Geschichte (s. ob. S. 120 u. unt.).

*** Nicht zu gedenken „ihrer Behausung" (Judä 6) und des „geistlichen Leibes" der auferstandenen Menschen (1 Cor. 15, 44), die eben dann den Engeln gleich seyn werden (Luc. 20, 35 f. S. 115); vergl. Kurtz, Bib. u. Astron. 5. A. S. 135. — Eine temporäre willkür-

Buchs von thatsächlicher Wollust, wenn auch nicht schon vorher, so doch eben dadurch gefallener Engel nichts an sich schlechthin Ungereimtes und Unmögliches finden, um dann vor der pragmatischen Folge dieser Ungeheuerlichkeit, dem göttlichen Rathschluss einer allvertilgenden Fluth, die in ihrer Einzigkeit und Unbegreiflichkeit doch gewiss eine gleich unerhörte und in ihrer Fortentwicklung auf anderen Wegen unaustilgbar gewordene allgemeine Depravation und auch selbst physische Degeneration voraussetzen lässt, nur um so rathloser zu stehen, oder über diese dann ethisch unlösbare Frage ganz still hinwegzugleiten. Es liegt eben ein ungeheuer schweres Mysterium über jener Periode der grauen Urzeit. —

V. 3. Bei diesem greuelhaften Zustande auf Erden, wo sich Engel mit Weibern zu gott- und naturwidrigem Verkehr einigten, „da sprach Jehovah*: Nicht soll Gericht halten Mein Geist im Menschen in Ewigkeit!“ Dieser „Geist Jehovahs“ ist nicht der von „Jehovah-Elohim“ dem Menschen eingehauchte (2,7) „geschöpfliche menschliche Geist“, sey es nun „wegen seines göttlichen Ursprungs und gottverwandten Wesens, oder auch nur als göttliche Gabe“ (Del. 236, nach Grot. „*spiritus a me datus homini*“, Ilgen Urkk. 30 „mein Lebenshauch“, Baumg., Keil „der dem Menschen verliehene göttliche Lebensgeist, das Princip des physischen und ethischen, natürlichen und geistlichen Lebens“, E. Schrad.), — wofür es ja keiner Sündfluth, sondern nur einer „Zurückziehung“ bedurft hätte ** (s. dageg. auch Luth. Enarr. II, 130 sq.). Wie vielmehr schon dieser ausdrücklich als „Geist Jehovahs“ (welcher so weder Gen. 1 noch 2 vorkommt) bezeichnete Geist hier nicht ohne etwas Wei-

liche Verdichtung der Engelkörper nimmt neuerlich Delitzsch an (vergl. Frc. Georg. Venet. b. M. Geier., Opuscc. p. 296).

* Nach Petr. Mart. zu Noah. Obwohl V. 13 direct angegeben wird, was Gott „zu Noah“ gesprochen, so ist doch wenigstens die in uns. V. zuletzt ausgesprochene Gnadenfrist gewiss auch nicht ohne prophetische Ankündigung geblieben, s. unt. S. 142 f.

** Vgl. bes. Hiob 34, 14 f. רוחו ונשמתו אליו יאסף: יגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב, wo im erhaltenden רוח mit correspondirendem כל בשר deutlicher Rückbezug auf Gen. 1, 2 und in נשמה mit correspondirendem אדם wiederum auf Gen. 2, 7.

teres der dem Menschen eingehauchte, also nunmehr aussergöttliche Geist seyn könnte, so hindert diese Annahme gradezu nicht nur weiterhin das contrastirende בשר, sondern auch schon das jetzt unmittelbar davorstehende Verbum ידון, dessen abgestumpfte und verallgemeinerte Erklärung als „walten“ lexicalisch ungerechtfertigt (die zuletzt von E. Böhmer dafür angef. Stt. Gen. 49, 16. Sach. 3, 7 sind schon durch die Constr. mit Accus. anders geartet) und eben nur aus einer Combination mit jener falschen Auffassung des „göttlichen Geistes im Menschen“ entsprungen, wenn auch z. Z. fast allgemein angenommen ist.* Warum hält man sich nicht viel-

* ידון als *a*) herrschen (vgl. אדון Herr) Schum., Maur., Knob., und dann überh. walten Gesen. (LG. 409 Not.), v. Bohlen, Del. (236), E. Böhmer (145), E. Schrader (Nebenform אדן): also etwa wie Col. 3, 15 ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Vielleicht im Hinblick auf לעלם, um so mehr aber ohne Rücksicht auf C. 3, findet E. Böhm. hierin das heidnische φθονερὸν τὸ θεῖον, sofern „jetzt auf andere Weise (als im Paradiese durch den Genuss vom Lebensbaum) die Unsterblichkeit im Menschengeschlecht Platz greifen zu wollen schien“, — etwa durch das nächstfolgende Fleischwerden? Hat denn dieses Anwartschaft auf die Unsterblichkeit? Noch mehr in der Luft schwebend ist — *b*) die entgegengesetzte Bed. herunterkommen, sich erniedrigen und gehorchen (*subjici, humiliari*), wie J. D. Mich., Vater, Schott, b. Gesen. (Thes.), v. Ew. (Compos. d. Gen. 203 f., Jahrb. VII, 22 f.), Tiele, Baumg. — „nach dem Arab. nur angenommen, im Hebr. aber unerhört und keinem der alten Uebersetzer beigekommen“ (Del.). Dagegen erscheint grade bei diesen a. Ueberss., wenn auch ebenfalls wohl „nur gerathen,“ — *c*) verbleiben: LXX καταμείνῃ, Vulg. *permanebit*, Onkel., Syr., Sam., Arr., Pers., ferner Cler. u. Böttch. (Infer. p. 34 דון s. v. a. דור Ps. 84, 12. Dan. 4, 9. 18 u. a., vergl. בן u. בר, שנים u. תרין). Doch will man auch schon den a. Ueberss. selbst die Lesung ידור (Cler., Houbig., Ilg. a. O. 30 u. Paul. Memm. VII, 132), oder auch ידום (*quiescere*, L. Capell. b. Ges. und Schum.), oder ילון Leo Castr. b. Gerh. p. 178, Calov. 644 u. Dath., vgl. Mich. Suppl., Ges. Thes.) unterlegen. Wirklich abenteuerlich ist endlich — *d*) ein Verb. denom. Niph. von נדן Scheide (des Schwerdts 1 Chr. 21, 27) als: in einer Scheide stekken, Kimchi b. Luth. Enarr. II, 131 sq., Aben-Esr., Pagnin., Cajetan. (b. Calov. 644), arab. Vers. b. Pocock. (Cler.), Grot.: „*spiritus a me datus homini non manebit in homine diu inclusus velut in vagina, quippe nulli bono usui, non magis quam ensis tectus* (נדן *Dan.* 7, 15 *corpus*?), *nempe quod spiritum intra se contineat*“, wozu b. Buxt. Lex. Chald. p. 1307 d. talmud. St.: „*ne revertatur anima in vaginam suam*“ (coll.

mehr ganz einfach an die übliche Bedeutung von דין (dessen ursprüngliches ו noch in מדון existirt) als richten, wie Symm. (*κρινεῖ*), Jon., Targ. Hieros. u. Venet. (s. b. Böttch. Inf. p. 34)? Davon ist auch selbst nicht wieder auf rechten und streiten (Niph.) abzugehen, wie OECOLAMP. (b. Marl. 50): „*rixatus erat jam aliquot saeculis cum mundo, qui tamen subinde deterior fiebat — ac si diceret: nunquam fore unquam litigandi finem, nisi ansam semel insolita vindicta praecidat;*" ebensowenig auf Streit des göttlichen Geistes mit dem Körper (נדן, KIMCHI b. Fag. Crr. ss. VII, 647 sq.). Näher dem einfachen richten schon CALOV. (644): „*quod spiritus Domini non amplius contendere debeat cum hominibus, aut judicare eosdem et ἐλέγχειν, convincere verbo*", wie auch (mit CHYTR., AD. OSIAND. 173a, DATH. „*redarguere*", MOLDENH., ROSENM.) GERHARD 184 vergl. Joh. 16, 8 *Spiritus S. ἐλέγξει τὸν κόσμον** (wofür auch LUTH. ebenso wie hier „strafen"),

Plin. H. N. 7, 53 „*donec cremato eo inimici remeanti animae velut vaginam ademerint*"). Allein wie die so angenommene Bedeutung ohne wirkl. classischen Beleg, und dazu uns. St. ohne die entfernteste Andeutung einer solchen Metapher ist, so würde noch überdem die Form nicht יָדֹן, sondern יָדוּן lauten, s. N. FULLER, miscc. ss. V, 5: Var. intp. vb. ידון Gen. 6, 3 in Crr. ss. VII, 257 sq.

* Doch schlägt ders. GERH., welcher in diesen ersten 4 VV. überh. die Verderbniss des *status oeconomicus* (V. 1 f.), *ecclesiasticus* (V. 3) und *politicus* (V. 4), in V. 5 aber dessen Summirung erkennen will, p. 178 auch noch eine andere Erkl. vor, wobei ידון רוחי ein subjectives *disceptare*, etwa nach Art des neutest. *διακρίνεσθαι*, enthielte: „*non amplius se dilaturum meritum supplicium instar eorum, qui apud se incerti de die in diem differunt aliquid agere*" (vgl. R. SOLOMO b. Full. l. l. p. 258). — Der Versetzung der Negation von ידון machen sich überdem schuldig die Erkl. *a*) HIERON. Qu. hebr. b. Pt. Mart. f. 26 u. Crr. ss. VII, 648: „*non eos ad aeternos servabo cruciatus, sed hic illis restituam quod merentur;*" oder (wie b. Marlor. 59): „*non condemnabo hominem in sempiternum, quia fragilis est illius conditio, sed puniam illum in hac vita, ne pereat in sempiternum*" (also לא zu לעלם); oder *b*) (CAJET. b. Osiand. 175): bisher habe Gott geistlich gerichtet, da aber der Mensch ganz materielles Fleisch sey, wolle er ihn nunmehr auch mit fleischlicher Ahndung, dem Tode, heimsuchen (hier also לא zu רוחי). Zwar will E. SCHRAD. (S. 76 f.) wegen wechselnder Stellung des לא u. a. einerseits Jer. 3, 12 לא אטור לעולם und andererseits Ps. 103, 9 ולא לעולם יטור (לא לנצח יריב) vergleichen, wobei indess doch Sinnesmodification stattfindet. Endlich *c*) לא

und neuerlich J. R. Linder (Zeitschr. f. d. g. luth. Theol. 1862, IV, 610) im Sinne des joh. κρίνειν τὸν κόσμον (Joh. 3, 17 u. a.).

So ist denn דין Gericht halten. Das im Menschen (באדם) bisher immer noch geübte (innere) Gericht des Geistes Jehovahs (רוחי)* mag, kann und soll (יָדוֹן) den immer mehr und ganz und gar in Fleisch aufgehenden Menschen nicht mehr erfassen, wie es nach Gottes gnädigem und heiligem Willen hatte fort und fort (לעלם) geschehen sollen.**

Indem wir so רוחי in seinem vollen Contraste zu dem folg. הוא בשר würdigen, kommen wir zu dem zwischeninnestehenden vielgedeuteten בְּשַׁגָּם, dessen bisherige Auffassungen sich auf zwei Grundstöcke reduciren, nämlich I) als zusammengesetzte Conjunction und II) als Infinitiv mit Präposition und Suffixum.

I) בשגם als Conjunction (schon alte Verss. u. jüdd. Interprr.) zusammengesetzt aus ב, אשר (beides sonst beisammen als באשר, wie 39, 9. 23) und noch גם „in-dem auch."

wohl auch zugleich für הלא: „würde mein Geist nicht ewig die Menschen richten müssen?" J. R. Linder, Zeitschr. f. d. g. luth. Th. 1862, IV.

* So wenig einerseits באדם, eben weil der Geist Jehovahs darin richtet, die äussere Menschheit (*inter homines*) und vielmehr nur ἐν τῷ ἀνθρώπῳ wie Joh. 2, 25 seyn kann, ebensowenig kann andererseits auch das einfache רוחי der nach aussen gesetzte Geist Gottes seyn als „*ministerium verbi mei, per quod Spiritus S. judicat, accusat et damnat peccata hominum eosque ad poenitentiam vocat:*" Chyträus in Gen. Enarr. p. 201, Gerhard 178, vgl. ob. Cal., Osiand. Noch weiter geht Richers, indem er (S. 392 ff.) רוחי sogar von „den unter den Menschen wohnenden guten Engeln" (? vgl. ob. S. 121), wenn auch einschliesslich des Geistes Jehovahs, erklärt, dies aber weder exegetisch, bes. gegenüber den בני האלהים, noch überhaupt biblisch rechtfertigen kann.

** Vergl. J. P. Lange Gen. 137: „— richten eine Ewigkeit lang. In dem sündigen Menschen, der noch rettungsfähig ist, übt der Geist Gottes sein Gericht aus. Wenn aber der Mensch sich verstockt, so entzieht ihm Gott seinen richtenden Geist und damit verfällt er dem Gericht des Verderbens." — Nur dass hierbei weder die damalige totale Fleischwerdung (s. sogleich), noch die entsprechende totale Vernichtung der Menschheit zu ihrem historisch-exegetischen Rechte kommt.

Da in בשלי (= באשר לי) und בשלמי (= באשר למי) Jon. 1, 2. 7 analoge Decomposita mit den identischen beiden ersten Coefficienten (בש' = באשר) existiren, so würde man gegen die Zusammensetzung an sich nichts einwenden können, wie auch nicht gegen die Punctation des ש mit Pathach statt Segol in Anbetracht des alten שַׁקַּמְתִּי (= אשר קמתי) Richt. 5, 7 vgl. 6, 17 שָׁאַתָּה, und H. L. 1, 7 שַׁלָּמָה.* Wohl aber erregt schon *a*) das Kamez in גם, welches sonst nie anders als גַּם erscheint und durch den Acc. Tiphcha kaum ein hinlängliches Motiv für Kamez haben würde, Bedenken (weshalb auch eine oder zwei alte Hdschrr. b. Del. u. Böttch. Infer. 34 בְּשַׁגַּם, u. so auch Hupf., Del.; E. Böhm. 146 בְּשֶׁגַּם); — noch weit mehr aber *b*) die Einzigkeit dieser Zusammensetzung nicht nur im Pentateuch, sondern auch im ganzen Alten Test., und vor allem *c*) die Unangemessenheit der Bedeutung hiervon: „indem" oder „dieweil auch er (הוא, der Mensch) Fleisch ist" („*propterea quod ipse quoque caro est*", Calv. b. Marl. 50). Was sollte denn die in „auch" emphatisch ausgedrückte (freilich von LXX *διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας,* Vulg. „*quia caro est;* Luth. „denn sie sind Fleisch," Kimchi באשר b. Fag. Crr. ss. VII, 647, u. AA., s. u., factisch übergangene) Setzung von noch etwas Anderem ausser dem durch die Stellung dieses גם unmittelbar vor הוא und wiederum des הוא vor בשר gar seltsam pointirten Menschen, ohne eine vorangehende oder nachfolgende Andeutung, meinen können? „Wie alle übrigen Bewohner der Erde, ein Sinnenwesen" (Knob.), war er ja stets: s. f. S. Die von E. Böhm. (146) „im Gegensatz" von הוא vorgeschlagenen „überirdischen Väter" (בני האלהים), von denen er selbst zugiebt, dass „zwar diese kein Fleisch, aber ihre Kinder, die Riesen, mütterlicherseits doch Fleisch seyen," entsprechen ebensowenig. Mit gleichem und mehrerem Rechte würde man das „*quoque*" auf רוחי beziehen können:

* Obwohl auch in dieser Hinsicht Schrad. auf die durchgängig poetische Färbung der bez. Stellen aufmerksam macht, woneben sogar eben noch in Richt. 5, 27 das volle באשר (wo) stehe, welch letzteres als „dieweil, indem" Gen. 39, 9. 20 unverkürzt vorkomme. S. nachh. unter *b*.

auch er, mein im Menschen (zumal in dem so monströs erzeugten) richtender Geist, ist Fleisch. (Vergl. unt. S. 138 E. SCHRAD.)

Ebenso misslich ist die ungewöhnliche Beziehung des גם nicht auf das nächstfolgende (הוא), sondern entweder auf das zweitfolgende Wort בשר (vgl. SCHOTT „*quippe qui etiam carne constant;*“ Lit. Centralbl. 1862 Nr. 27, 546 „der Mensch ist nicht nur Geist, sondern auch Fleisch, also eine Verbindung heterogener Dinge,“ — als ob dies nicht das ihm C. 2 Anerschaffene, vergl. SCHRAD. 86, also grade das Normale wäre, wogegen hier vielmehr eine principielle und die ganze menschliche Wesenheit nicht mehr bloss in Frage stellende, sondern gradezu aufhebende Abnormität eingetreten seyn muss), — oder eine Beziehung des גם auf den ganzen Satz (s. b. E. BÖHM.: „weil ja, da doch“, *ἐπείπερ, ἐπειδήπερ*, nämlich das angeschlossne גם „enclitisch“, welches aber dann eben wohl auch abgeschliffener seyn würde, was hier grade der erstere Theil des Decomp. ist*), wie auch DEL. (237): „weil er ja Fleisch, widergöttlich gewordene Materialität ist,“ — woneben immer auch die klare Angabe, wie das so gekommen, und er anders geworden als er vorher und ursprünglich gewesen, vermisst wird.

Neben dieser Erklärung her geht in der Geschichte der Exegese unserer Stelle — II) בְּשַׁגָּם als ein mit Prä- (ב) und Suffixum (ָם) versehener Infinitiv. Dessen Wurzel wäre שגג = שגה wanken, irren, fehlen, welche Formen beide verbunden erscheinen Hiob 12, 16 לו שגג ומשגה. Von שגג wäre שַׁג Inf. Kal, gebildet wie רַד (v. רדד zu Boden strecken) Jes. 45, 1; שַׁךְ (v. שכך sich ducken) Jer. 5, 26; vgl. לְבָרָם v. ברר Pred. 3, 18 u. a., s. GESEN. LG. S. 365; und der Sinn davon

* Der Rec. im Lit. Centralbl. a. O. vergleicht dafür Spr. 20, 11., wo גם mit Bezug auf das vorherige גם שניהם V. 10; 19, 2 גם „so auch“, und Gen. 32, 19., wo גם הוא einfach nur *καὶ αὐτός, et ipse*, „ebenfalls.“ BÖTTCH. Inf. 34, für גם auch *omnino*, allerdings, ja, (בשגם *quandoquidem*, alldieweil) zur Wahl stellend, vergleicht dazu Gen. 42, 22. 44, 10., wo jedoch in beiden Fällen nur „auch“ der entsprechende Erfolg zu der vorherigen Rede hinzukommt.

wäre: in ihrem Verfehlen.* So, nach GUSSET., DATH. (*propter errores suos*), GES. („weil sie sich vergangen"), SCHUM., V. EW. (Compos. 204 „durch ihren Irrthum"), RICHERS, KEIL („in ihrer Verirrung"), E. BÖHM., J. P. LANGE („unter ihrem Irregehen"). ** Allein wie man auch das בשגם immer beziehe, entweder (wie so eben) zum Folgenden: um ihres Vergehens willen sind auch sie Fleisch, wobei der genannte grosse Accent Gewalt litte; oder auch zum Vorhergehenden, wo es kraftlos erscheint; oder auch mehr asyndetisch („*quia delinquunt, quippe caro est iste homo,* i. e. *quia carnis qua constant libidine in errores abduci se patiuntur,*" MAUR.), — in jedem Falle läuft diese Auffassung nicht nur wider die Stellung des הוא vor בשר (statt בשר הוא, s. b. SCHRAD. S. 84 vergl. Ps. 78, 39 כי בשר המה), sondern zumal auch wider den Zusammenhang, welcher nimmermehr ein blosses Verfehlen aus Irrthum oder Versehen, was שגגה stets ist (daher es auch nicht auf den ohnehin jetzt kaum an der rechten Stelle herbeigezogenen ersten Sündenfall gehen kann, V. HOFM., Schriftbew. I, 505), sondern im Gegentheil eine ganz entsetzliche Verstockung fordert, da es gilt, den göttlichen Rathschluss einer vertilgenden Weltüberfluthung zu motiviren.

Die Sache wird nicht besser, wenn wir das Suffix. ם— hierbei nicht auf das generische האדם, was doch zunächst liegt, sondern auf בני האלהים beziehen wollten, wie früher V. HOFM. (zurücknehmend Schriftbew. a. O.), RICHERS (394), NÄGELSBACH und TH. SCHOTT (Ztschr. f. d. g. luth. Th. 1861 II, 232), da nicht nur deren Erwähnung in der göttlichen Rede noch gar nicht vorgekommen ist, sondern auch der Frevel der Engel mit dem Worte שג als eine blosse Verirrung noch vielmehr allzu lax bezeichnet wäre und der Schluss von

* Entspräche בשגם als Partikel etwa dem ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12., so als Infinitiv mehr dem ganzen εἰς πάντας ἀνθρώπους (ὁ θάνατος) διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

** In Aufl. 1 u. 2 (S. 229) auch noch DEL.: bei ihrer (der jetzt lebenden Menschen) Verrirrung ist er (der Mensch) Fleisch, d. h. bei jener — Ausschweifung — geht der Mensch, das geist-leibliche Wesen, (wider seine ursprüngliche Beschaffenheit) ganz im Fleische auf."

hier auf totale Fleischlichkeit des Menschen (הוא בשר) gar nicht einmal angebahnt würde.

Nur eine besondere Nuance dieser Ableitung des בשגם von שגג (שגה) enthält der zuerst von J. F. BERND (exerc. 1732) geschehene und von ROSENM. adoptirte Vorschlag, den Infinitiv als den des Piel zu fassen: *dum errare eos facit caro,* wobei aber diese besondere Verbalform ohne jeden Beleg und das emphatische הוא ganz müssig seyn würde.

Jüngst nun hat die Stelle III) durch Veränderung der Lesart des Wortes בְּשַׁגָּם aufzuhellen versucht EB. SCHRADER (Stud. S. 89 ff.), indem er darin einen „uralten Schreibfehler“ statt des ursprünglichen נַפְשָׁם sieht, wovon נפש in פשׁ und dann in שג, sowie נ in ב verwandelt worden sey, und so den Sinn erhält: „ihre Seele ist Fleisch.“ Nun ist zwar richtig, dass V. 3b die Begründuug des in a allgemein ausgesprochenen Urtheils Gottes enthalten werde, diese Begründung aber nicht vollkommen darin liegen könne, dass der Mensch jetzt auch Fleisch sey, da er ja „ein reines Geisteswesen nie gewesen“, diese Begründung vielmehr darin liegen möge, dass er jetzt „ganz Fleisch geworden“. Unrichtig ist nur und damit eben die versuchte Wortconjectur umstürzend, dass sich das auf die נפש (nicht auf רוח S. 132. 140) beziehen und dieses eben daraus sich ergeben soll, weil sie „in Folge der unnatürlichen Vermischung von Irdischem und Ueberirdischem selbst Fleisch geworden sey,“ da ja dies an und für sich vielmehr auf eine unnatürliche Vergeistung führen würde. Aber auch noch ausser diesem logischen Mangel tritt der vermutheten Variante einestheils ihre starke Differenz mit den graphischen Grundelementen des fraglichen Wortes und anderntheils dies entgegen, dass mit ihr das sogar voranstehende Pron. הוא zum einfachen „ist“ herabgedrückt wird.

Bei solcher Unstatthaftigkeit aller zeitherigen Auffassungen und Wendungen des so vielberufenen בשגם wird es vergönnt seyn, eine andere Vermuthung zu wagen, die mit einem Schlage allen Schwierigkeiten entheben und ganz einzig in den Zusammenhang passen, und wohl auch schon allein diese eingehende Erörterung eines so schwierigen Abschnittes motiviren würde, — nämlich, unter Beibehaltung aller

traditionellen Consonanten und Vocale, die einfache Versetzung des in den Mss. nicht sichtbaren diacrit. Punctes über ש, so dass wir statt בְּשַׁגָּם lesen בְּשָׂגָם. Das Wort שָׂגָה, שָׂגָא (syr. ܣܓܐ, chald. סְגָא, סְגָה, סְגַע, שְׂגָא) ist das specifische für Hochaufwachsen, Hochaufschiessen, wie vom Papyrusschilf, welches 6 bis 8 Ellen erreicht, Hiob 8, 11 ישׂגא אחו בלי מים (parall. יגאה), und von Cedern auf dem Libanon Ps. 92, 13 כארז בלבנון ישׂגה.* Mit der Form שָׂגָם (als Inf. mit Suff.) wird es sich dann nur ganz gleich verhalten wie mit der vorhin (unter II S. 136) erwiesenen שַׁגָּם (als Inf. mit Suff. von שגג), zumal von שׂגג auch wirklich noch ein directer Abkömmling existirt im Pilp. שִׂגְשֵׂג (eine Pflanzung grosswachsen lassen) Jes. 17, 11. Dann ist der Sinn unserer St.: „Nicht soll Gericht halten Mein Geist im Menschen für und für: **in ihrem** (das Suff. Plur. ־ָם weist nun, wie natürlich, auf die Individualerscheinungen) — gleichs. ins Kraut schiessenden und baumlangen — **Hochaufwachsen** (das Verb. stand ja eben specif. von Vegetations- und Baumriesen) **ist er** (nun erst wieder das ganze Geschlecht, הוא, Eine Masse) **Fleisch**." So entspricht das בשׂגם ganz und gar dem *γενόμενοι εὐμεγέθεις*, was Baruch 3, 26 eben von jenen Riesen gebraucht wird.** Je grösser und ungeschlachter sie aber am Leibe werden, desto mehr geht ihr ganzes Wesen in Fleisch über und auf. Was vermag und soll darin noch Jehovahs Geist? *Διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν* (Röm. 8, 7). Auch tritt es im Folg. eben und mit Nachdruck hervor, dass die von solcher Verfleischung und Verthierung der Menschheit und damit verbundener Entgeistung der Welt herbeigezogene Sündfluth ergangen ist über „alles Fleisch", s. V. 12

* J. R. Linder a. O. vergleicht (zu בשגם) שׂגה, שׂגג, שׂגא, (ob vielleicht שׂ statt שׁ?) mit der im Hebr. wohl unnachweislichen Bedeutung „mehren, viel werden", versteht es also numerisch: „müsste mein Geist die Menschen in ihrer Vermehrung nicht ewig richten?" Würde aber diese „Vermehrung" nicht dem ausdrücklichen göttlichen Willen (1, 28 פרו ורבו ומלאו את הארץ) grade entsprechen? Fügt er aber übersetzend noch hinzu: „sintemal sie Fleisch sind", so hat er (von der Accent. ganz abgesehen) בשגם zweimal und jedesmal verschieden übersetzt.

** Nach d. äthiop. B. Henoch C. 7 (Dillm. S. 3. 96) waren sie 3000 (300) Ellen lang.

קץ כל בשר בא לפני, V. 13 השחית כל בשר את דרכו על הארץ, V. 17 cet., welches übr. dabei gelegentlich auch b l o s s von den Thieren vorkommt V. 19. 7, 15.*

Man wird nicht in Abrede stellen, dass diese Lesung בשׁגם, mit welcher auch zugleich die masor. Accentuation gewahrt bleibt, einen treffenden Sinn giebt, da in dem Maasse als der Leib in das Riesenhafte zum Ungethüm aufwächst (wie bei Goliath gegenüber David) Geist und Gemüth, damit aber grade auch der mahnende göttliche Geist im Menschen, zumal im Gewissen, verkommt und erlischt. Die Normalgestalt des Menschen beruht ja überhaupt auf einem eigenthümlichen Centralverhältniss zu dem Grössten und dem Kleinsten in der Welt, was auch so wesentlich mit zu dem Microcosmus im Menschen gehört. (S. ob. S. 112.) Das auch intellectuell-sittlich Abnorme ausserordentlicher Leibesgrösse offenbart sich übrigens fort u. fort auch in Ausdrücken, wie „R ä c k e l" (eben von Recken**), „dummer M i'c h e l" (letzteres so viel als g r o s s, l a n g***), — die gradezu Schimpfwörter geworden sind, wie umgekehrt „Schlagetodt" ohne weiteres auch einen riesigen Menschen bezeichnet. Dagegen umschliesst ebenso erfahrungsmässig eine zarte Constitution oft eine erhöhte Geistigkeit.**** — Zugleich bildet diese Wahrheit die Brücke

* Vergl. בשר im Gegensatz zu רוח auch Jes. 31, 3 סוסיהם בשר ולא רוח und (von Menschen) Ps. 78, 39 כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב; vgl. 1 Cor. 2, 13 f. *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες· ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*; wie ersteres sonst im Gegensatz zu Gott Jer. 17, 5. Ps. 56, 5. (Pred. 5, 5.) Matth. 16, 17.

** Graff, Althochd. Sprachschatz II, 363 ff.: „*Rachjan*, *rechjan* (hieraus unser recken, rekken), cf. goth. *rakjan, extendere*" — („*reichjan* reichen, sich erstrecken" 396): also ganz so wie *Τιτᾶνες* von *τιταίνω*, s. u. S. 150. — Die gleiche Anschauung von Dumm- und Bosheit auch in den ausserbiblischen Riesen-Sagen.

*** Graff, a. O. II, 622—629: „*Mihil* — gr. *μεγαλ*—, lat. *magnus*, sanscr. *mahat*, gross" — „Gd. *mihile proceros* (*staturae*)" — *michellichi magnificentia* — *mihili* Grösse" „— *mihilet*, *mihhilet eminet*."

**** Ein gewichtiges Memento wider die erfahrungsmässig eben auch die Geistigkeit (selbst der Miene) verwischende und so leicht zur Ueberhebung verführende Turnerei, diesen antik-modernen Cultus „des Fleisches", als obligatorischer Lehrzweig in Christlichen Schulen eine Signatur der Zeit. Das juvenal'sche „*Orandum est ut sit mens sana in cor-*

zwischen den sonst auseinanderklaffenden VV. 2 und 4, hinüber zu der historischen Nachricht von den Recken und Riesen und der endlichen vertilgenden Sündfluth.

Zuvor aber ist V. 3b noch von einer Frist die Rede: והיו ימיו מאה ועשרים שנה „und es sollen seyn (so nach יָדוֹן) seine Tage 120 Jahr." Die Frage ist hier: ob dies die fernere individuelle Lebenslänge, oder eine der Menschheit noch gewährte Gnadenfrist bedeute. Ersteres (persönliche Lebensdauer), — wie Philo u. Joseph. (AA. 1, 4); Lact. (2, 13 doch nach der Fluth); Rupert. b. C. a Lap.; Ilg., Schum. (wenigstens für die Sünder), v. Ew., Tuch, Baumg., Hävern., Böttch. (p. 50), Saalschütz, Hupf., Knob., Sörens., E. Böhm. (147 f. als damaliges Säculum und zwar nur für die erst den Engeln noch zu gebärenden Riesen, nicht aber für die übrigen Menschen, obwohl ימיו nur auf האדם zurückgehen kann) und E. Schrader annehmen,* — steht nicht nur mit der Folgegeschichte, worin 120 Jahre nicht das menschliche Normalalter bilden, in schreiender Dissonanz; es wäre auch ohne pragmatischen Zusammenhang mit den vorausgehenden Worten, dass Jehovahs Geist nicht für ewig in dem verfleischten Menschen Gericht halten möge. Denn wäre auch forthin zwar das ohnedies sterbliche Leben

pore sano" (Sat. 10, 366) spricht selbstredend nicht eine wechselseitige Bedingung, sondern einen zweifachen Wunsch und zu Gebet aus. Ein christliches Princip s. auch 2 Cor. 4, 16. —

* Dabei auch im Einzelnen viel Mangel an Logik, welchen die Exegese unverschuldet dem Text aufbürdet. So Ilgen, Urkk. 30 „es ist sein Leib zerstörbar [הוא בשר], ich setze seines Lebens Frist auf 120 Jahr", v. Ew., Comp. 204: „da sie durch ihren Irrthum vergänglich sind [בשר], so [?] sollen ihre Tage nur 120 J. seyn"; Knob.: der Mensch gehöre als בשר „zur Classe der schwachen, hinfälligen und kurzlebigen Geschöpfe; darum [!] solle seine Lebensdauer fortan [?] nur auf 120 J. steigen": was ja doch alles auf Tautologie und Cirkel (*idem per idem*) hinauskommt und hier um so weniger Stich hält, da die Vermischung mit den Gottessöhnen viel eher eine höhere Lebenskraft dem Menschengeschlecht einzuimpfen schien. Allein die σάρξ (בשר, worum es sich hierbei handelt) ist eben nicht „fleischlich" aufzufassen. Vielmehr das göttliche πνεῦμα (רוחי) kann schier nichts mehr darin corrigiren und schaffen, muss diese wandelnden Fleischmassen aufgeben und durch eine allgemeine restaurirende Catastrophe untergehen lassen.

(3, 22) der Einzelnen auf 120 Jahre beschränkt, die dermalige Fortentwickelung der Menschheit aber nicht abgeschnitten worden, so wäre grade das לעלם gebrochen und überhaupt die ganze Notiz hier unmittelbar vor dem Bericht von der Sündfluth (welche E. Böhm. 147 nur aus Missverständniss des folgenden וגם אחרי כן ausser Causalzusammenhang hiermit glauben kann) bedeutungslos. Hierzu kommt aber auch noch grammatisch, dass der Singular des Suffix. in ימיו unmittelbar wieder auf das nächstvorige הוא, dieses aber auf das collective האדם zurückgeht, sogar nachdem dasselbe da, wo es sich eben um Individualerscheinungen handelte, mit בשגם in seine Individuen zerlegt worden war, so dass der offenbar absichtliche und umsichtige Wechsel zwischen Individual- und Gattungsleben, durch gewählte Individual- und Gattungsformen markirt, hier plötzlich abgebrochen und verwischt wäre. Sonach ergiebt sich in den 120 Jahren vielmehr eine Gnadenfrist göttlichen Zuwartens für die Menschheit, — jene Zeit, *ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε* 1 Petr. 3, 20., — wobei aber auch nicht, nach Cler., das ganze Geschlecht wie ein Individuum angesehen wird, da האדם, worauf das Suffix. in ימיו zurückgeht, selbst principiell ein Collectivum ist. Und ebenso collectiv nun (als generische Lebensfrist): Targ., Hieron., Chrys., August. (b. C. a Lap.), Kimchi, Luth. („Frist," Enarr. II, 142), Calv., Oecol., Chytr., Pelarg., Pt. Martyr (vergl. die Bussfrist der Niniviten b. Jona), Vatabl. (AA. b. Marl. 61), C. a Lap., Ad. Osiand. (173 b. 175 b), Grot., Cler., Mold., Dath. (*terminus*), Hengstenb., Ranke (Unterss. 1, 174), Schröd., Tiele, L. Schmid, O. v. Gerlach, v. Hofm. (Schriftb. I, 425. 504*), Kurtz, Del., Keil, J. P. Lange. Uebrigens ist die so gestellte Frist allerdings zugleich im Verhältniss zu dem Lebensmaass jener Zeiten bemessen, wozu sich das unsrige nur etwa als $^1/_{10}$ verhält; sie würde demnach für uns etwa 12 Jahre betragen haben. Da sie aber nur durch ihre wirkliche Ankündigung

* „Uebr. bezieht sich nicht bloss der zweite, sondern auch der erste Theil des Ausspruchs [לא ידון רוחי באדם לעלם] auf diese Fristsetzung; der erste sagt verneinend und ohne nähere Bestimmung, was der zweite bejahend und mit Benennung des Zeitmaasses."

ihren vollen (pädagogischen) Sinn erhalten konnte (was in dem Ausdruck unserer St. noch nicht liegt, s. ob. S. 131), so verstehen wir sehr wohl das *προφητεύειν* von Henoch bei Jud. V. 14 f. (*ἰδοὺ ἦλθε κύριος — ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων κ. τ. λ.*) und *δικαιοσύνης κήρυκα* von Noah 2 Petr. 2, 5.* Auch der Herr selbst bezieht sich Matth. 24, 38 wohl auf die ימים in unserem ימיו mit *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῖ τρώγοντες καὶ πίνοντες* (also eine Zeit besonderen Wohllebens), *γαμοῦντες καὶ ἐκγαμίζοντες* (also ganz sorglos in die Zukunft hineinlebend) — zwar ersteres wie mit dem Motto im eigentlichsten Sinne „*après nous le déluge*“ (Jes. 22, 13), doch letzteres, im Evangel. vielleicht selbst nicht ohne leise Anspielung auf unsere ebenfalls verschleierte Erzählung von den „Weiber-nehmenden“ Gottessöhnen, damals jedenfalls ohne dieses Motto.

V. 4 folgt nun eine scheinbar abrupte wie auch asyndetische Notiz: הנפלים היו בארץ בימים ההם, „die Nephilim waren auf der Erde in denselbigen Tagen.“ Wie jedoch schon ihre Stellung zwischen der solch eine Entartung und Fristsetzung bedingenden Vermischung höherer Wesen mit menschlichen Frauen einer- u. der nahenden Sündfluth andererseits, so weist auch בימים ההם („in denselbigen Tagen“) direct zurück auf jenes ימיו („seine — des Menschen — Tage“), und hierin liegt ein noch weiterer Beweis für dessen Bedeutung als Lebensdauer des Geschlechts. Also fand das hier Berichtete entweder im Verlauf jener 120 Jahre oder, da sofort ein gleichartiges וגם אחרי כן („und auch nachher“) folgt, schon bei dem Beginn und der Ankündigung dieser Gnadenfrist statt.** Hiernach wird sich auch bestimmen, ob היו zu übersetzen ist *a*) wurden (entstanden, *ἐγένοντο, γεγόνασιν, πεφύκασιν*), wie 17, 16. Jon. 4, 10. Pred. 3, 20 (DEL. 238 „traten ins Daseyn“, E. BÖHM. „entstanden — entsprangen,“ KNOB. „sind ge-

* LUTHER (Enarr. II, 133 sq. 141 sqq.) nennt auch Predigten von Lamech und Methusala. „*Frustra docemus, frustra monemus, mundus non vult emendari!*“ (Dies als Erklärung von V. 3 a.)

** Wie DEL.: „um die Zeit, wo die Gnadenfrist anberaumt wurde“, wogegen KNOB. (u. SCHRAD., s. f. S.) ohne Rücksicht auf diese Correlation zwischen ימים ההם und jenem ימיו: „damals als die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen“

worden"); oder — *b*) waren (ἦσαν LXX, *erant* Vulg.): sey es nun *α*) gleichzeitig, wie Schrad. (S. 101 d. Perf. gleichzeitiger Zustand — mit V. 1—3), oder *β*) wie Keil (94) „waren schon vor dem Beginn der Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern auf Erden" (nach Baumg.*). Wenn nun היה an sich beides, Werden und Seyn, bedeutet, so muss ja der Context entscheiden; dieser aber fordert vielmehr, *γ*) dass die Nephilim, die Frucht jener Mischehen,** „in denselbigen Tagen" (בימים) der gestellten Zeitfrist (ימיו) bereits „existirten", da ihr Daseyn, d. i. eben jenes riesenhafte Hochaufwachsen שַׁגָּם V. 3, die Präclusivfrist erst hervorgerufen hatte. Gegen *a.* erheben Keil u. Schrad. auch den grammat. Einwand,

* I, 102: „Die Nephilim waren bereits vorhanden, aber durch die Vermischung der Söhne Gottes und der Töchter der Menschen trat dieses Geschlecht besonders hervor", — ein unklarer Gedanke; in andern Fällen eine Ausflucht bei Auffassung von בני האלהים als „Menschen", die ja vor allem an der Consequenz einer physischen Degeneration scheitern muss: darum ebenso u. a. auch Calv. b. Marl. 60 zu וגם אחרי כן: „*altior gigantum origo fuit; sed deinde eorum sectam imitati sunt* [!] *qui erant ex promiscuis connubiis*;" vgl. auch J. P. Lange 133. 238. — Ob nun auch für Schrad. (S. 106) bei seiner ob. Erklärung: „die Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen (wo solche Verbindungen zwischen Engeln und Menschentöchtern eingegangen wurden), und auch nach der Zeit wo die Engel hineinzugehen pflegten zu den Töchtern der Menschen" — eben dieser Sinn (vgl. u. S. 153) „sich so ungezwungen und natürlich in den Zusammenhang einfügt, so vortrefflich zu dem Ganzen stimmt, dass er nicht wüsste, was man dagegen auch nur irgend einzuwenden vermöchte:" nichtsdestoweniger steht demselben, ausser den alsbald noch hinzutretenden sprachlichen Anständen, nichts Geringeres entgegen, als dass diese ganze Notiz über die von jenen Monsterehen sonach ganz unabhängigen Nephilim in einer so reservirt laconischen Erzählung bloss accidental wäre, wie denn dieser Interpret (S. 111) ja auch selbstgeständlich eben V. 4 „ursprünglich in gar keinem innern Zusammenhange mit V. 1—3" und auch hiervon wieder V. 3 „anderswoher entlehnt" denkt.

** Daher an sich richtig Knob., der Zusammenhang lehre, dass die Nephilim durch Zeugung von Seiten der Gottessöhne und Menschentöchter entstanden, wie auch Del., dass diese Vermischung kraft des Zusammenhangs als ursächliche Vermittlung des היה zu denken sey. Vgl. u. S. 146 Luth. und Näheres S. 153—155.

es müsste in diesem Falle וַיִּהְיוּ („und so wurden“) lauten; doch könnte diese Construction nur die Unzulässigkeit noch augenfälliger machen. Vielmehr ging die Tendenz des Erzählers in dieser real zunächst das vorige בשגם הוא בשר erläuternden, dann aber auch die Vergeblichkeit der gestellten Frist darlegenden Bemerkung dahin, vor allem den noch seiner Zeit gegenwärtigen, darum auch mit dem Artikel ausgezeichneten, aber doch auch schon wie sagenhaft gewordenen (vergl. V. 5 המה הגברים וגו') Begriff der riesigen Nephilim herauszustellen, womit er daher auch sogleich einsetzt (vgl. ob. S. 2 zu 1, 2). So musste diesem ersten Begriffe der des Verb. ganz natürlich einen Augenblick nachstehen und der letztere konnte nun nicht anders als in der vorliegenden Form (היו) eintreten. Die Bemerkung Knob.'s, dass der Verfasser sich gescheut habe, bei diesen seltsamen Verbindungen ילד zu brauchen, erledigt sich dadurch, dass eben dieses Verb. (freilich anders als Kn. meint) in kurzem wirklich folgt. Denn wie, noch ausser dem organischen Zusammenhange, auch schon das בימים ההם selbst einen sichtbar verknüpfenden Nerv von dem vorigen והיו ימיו zu der jetzigen Thatsache bildet, so werden wir den Zeugungsconnex im nächstfolgenden auch noch ganz direct ausgesprochen finden in אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם. S. unt. S. 154.

Aber diese Frucht jenes gott- und naturwidrigen Greuels geschlechtlichen Umgangs von Engeln mit Frauen — die Nephilim, הנפלים — wer und was sind sie? Nach LXX, Theodot. und anderen alten Verss., wie auch Sir. 16, 7. Weish. 14, 6. 3 Macc. 2, 4 sind es γίγαντες, Giganten, Riesen, Hünen.* Die exeget. Tradition stimmt dem überhaupt

* Von den „Hünen“ sagt Franz Maurer („Ausland“ 1864 Nr. 46 S. 1094 a): „Hunne, Heune oder Hüne nannten unsere heidnischen deutschen Vorfahren jedes fremde Volk, das ihnen widerlich oder unheimlich war und nach ihrer Ansicht tiefer stand wie die Deutschen, im Gegensatz zu den Welschen, worunter sie Gallier und Römer verstanden, die sie hassten, aber doch bewunderten und nachahmten. Es kommt nun darauf an, zu ermitteln, wer eigentlich diese Heunen oder Hünen waren; deren colossale Gräber unsere Vorfahren beim Betreten, resp. Erobern Deutschlands schon vorfanden und schonten, weil es eben Ruhestätten von Todten, obwohl für sie unheimliche Plätze waren.“

bei,* was sich unwiderleglich darin bestätigt, dass auch die nachsündfluthlichen Riesen einfach wieder als הנפלים eingeführt werden.**

Aber welcher Wurzel gehört das (hier defectiv geschriebene) Wort נְפִלִים selbst an? Man denkt zunächst und zumeist an I) נפל fallen, wo dann, als von einer Wurzel intransitiver Bedeutung (wie נָעִים von נָעֵם, עָשִׁיר, צָעִיר u. a., s. v. Ew. ALB. §. 149 e), die Form נָפִיל wohl s. v. a. *lapsus*, Gefallener seyn kann und mit der Bildung auf *i* zugleich Substantivgepräge hat, wogegen נֹפֵל (als hingefallen, Richt. 3, 25. Num. 24, 4. Esth. 7, 8) das rein Participiale festhält. In welchem Sinne wären nun aber die נְפִלִים — Ge-

* Vgl. Luth. Enarr. II, 154: „*Diserte dicit ex illo concubitu filiorum Dei cum filiabus hominum non prognatos filios Dei, sed gigantes.*" (S. ob. S. 144.) — Chytr. Enarr. 203: „*Gigantes — homines cyclopici, feri, immanes, profana securitate contemnentes Deum et homines, laxantes frenos omnibus cupiditatibus, nulla vel Dei vel honestorum hominum vel aequi aut boni ratione habita.*" Vgl. S. 147. 150.

** Num. 13, 33 von den israel. Kundschaftern in Canaan: „Und dort sahen wir die Nephilim (הנפילים), Enaks-Söhne (V. 28) von den Nephilim (wieder def.), und wir waren in unsern Augen wie Heuschrecken [so klein und hager erschienen wir uns], und also waren wir [auch] in ihren Augen." Und eben auch wieder unter dem — bald nach der Sündfluth (9, 25 f.) verfluchten — Stamme Canaans (Hamiten) fand noch ohnlängst Ferd. Werre (Expedit. z. Entdeckung der Quellen des weissen Nil. Berl. 1848, S. 234 f.) das Negervolk der Bundurial von solcher Grösse (6—7 Fuss rhein.), „dass die Schiffsmannschaft wie Pygmäen unter Riesen war," — und ebenso auch wieder bei den am Nil inmitten Africas wohnhaften Bari — „Türken und Christen wie Kinder unter diesen Titanen stehend." — Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht auch die Sage von dem mächtigen und wilden Heldenstamme der Niflungen oder Nibelungen aus dem Heunen-Lande, deren Stütze im Nibelungen-Liede wiederum die nordische Niflungasaga ist, mit diesen Nephilim in einer Verbindung stehe. Wie das nordische Göttervolk der Asen überhaupt auf Asien zurückweist, so bewacht ja auch speciell Himindal die Himmelsbrücke (Bifrost) d. i. den Regenbogen, das biblische Wahrzeichen der nicht wiederkehrenden Sündfluth (9, 12 ff.), gegen die Riesen. Vergl. übrig. schon C. T. Range (praes. A. Sennert.) *de Gigantibus.* Viteb. 1660 p. 48: „De Nephil-Heimar Arngrimus (Crymogea) et Carnephil *dicit se aliis scrutandum relinquere. Quid absurdi esset, si mixtum nomen diceremus, scil. der Nephilim He(i)mat seu patria?*"

fallene? — 1) Gradezu die Bedeutung des Riesigen selbst gewinnt FÜRST HWB.: „Hochgestreckter, Grosser, Starker, Riese“, doch dies von einem „ungebräuchlichen“ נפל als *eminere*, vergl. בעל, עפל und נבל arab.; passiv BÖTTCH. Inf. p. 96. 98 als Hingestreckte (*collapsi*, *proruti*), so wie sie in den Hünen-Betten liegen; — 2) Aq. *οἱ ἐπιπίπτοντες* (C. A LAP. *irruentes*), also Ueber- oder Anfallende (KEIL nach DEL. „Ueberfaller“), oder Eingefallene: dann jedenfalls s. v. a. mächtige Räuber (vergl. נפל Hiob 1, 15), Symm. *βίαιοι;* CLER., VATABL. (b. Marl. 60), AD. OSIAND. 175b, DEYL. I, 126 sq., DATH. (*latrones*), GES. Thes. (vgl. 3, 18.); und so auch LUTH. Enarr. II, 156 sq.: *„a tyrannide et oppressione, quod vi grassati sint* (coll. Ps. 10, 10) — *quales poëtae pingunt Cyclopes“* * — vgl. d. folg. גברים, obwohl sie L. als legitime Obrigkeiten denkt; — 3) als (local) Herabgefallene Targ. Jon.: *Schemchazai et Uziel ceciderunt e coelis* (נפילין מן שמיא) cet. b. Calov. (643), Pt. Mart. u. Schum. (s. ob. S. 112); auch B. Henoch (ebds.), RASCHI Num. 13, 33; HASSE Entdeck. (die vom Himmel Gestürzten), SÖRENSEN (53 „ähnlich den bergaufstürmenden Giganten hinabgeworfen“), vgl. ob. Lactant. 2, 14: *„angeli in coelum ob peccata, quibus se immerserant, non recepti ciciderunt in terram.“* Also hätten wir in נפלים entweder vom Himmel Herabgeschwebte um zu sündigen (*delapsi ad lapsum*), oder nach der Sünde vom Himmel Geworfene. Allein Beides ist darum falsch, weil die נפלים nicht die Gottessöhne (Engel) selbst, die auch nachher sogleich wieder mit ihrem eigenthümlichen Namen erscheinen, sondern deren Bastarderzeugnisse sind, die niemals im Himmel gewesen. Ausserdem würde es bei Identität mit den Ersteren nach dem Styl unserer Erzählung wie V. 4b gelautet haben המה הנפלים. Dies erwägend versteht 4) DELITZSCH (234) „vom Himmel Herabgefallene, weil von himmlischen Wesen gezeugt“, wo freilich der schon von KEIL (I, 94) gerügte willkürliche und dann weiter verwerthete Zusatz

* Vgl. vor. S. CHYTRÄUS, unt. S. 150. Man denke an die Ruinen der räthselhaften cyclopischen Mauern. — CLER. vergleicht dagegen die Centauren, die ebendeshalb von den Griechen, für בני נפלים, irrigerweise *υἱοὶ νεφέλης* wären genannt worden.

„vom Himmel“ noch ausserdem in einem höchst tropischen Sinne geschichtlich erfasst werden soll. Resultirte hieraus für נפלים doch wenigstens der Begriff der Hochgeborenen, so wird dies, obwohl vielleicht mit gleichem Rechte, gradezu umgekehrt und auf den Kopf gestellt durch die Erklärung 5) Geworfene, die ausser der Ordnung menschlicher Fortpflanzung geboren worden (v. Hofm. s. b. Richers S. 397, vergl. etwa Jes. 26, 18 und unser „fallen“ von thierischen Geburten).— In das metaphorische Gebiet, nur ohne Beziehung auf Abkunft und Geburt, schlägt bei Ableitung der נפלים von נָפַל 6) auch noch die Erklärung als moralisch und in dessen Folge auch physisch Gefallene und Herabgekommene (W. Neumann in Reut. A. Rep. 1853 X, 22 f.), oder auch Abgefallene, wie vielleicht Sir. 16, 7 *περὶ τῶν ἀρχαίων γεγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύϊ αὐτῶν*: s. b. Ad. Osiand. 173b (vergl. 2 Kön. 25, 11 הַנֹּפְלִים, אשר נפלו על המלך בבל, Jer. 37, 13 נֹפֵל אל, wo jedoch, vergl. unter 2., die Präpos. ein Moment hat), auch b. Deyl. Obss. I, 126 (*apostatae*), Rich. 397 (vgl. u. III.). — Endlich auch grammatisch unmöglich ist 7) die Erkl. von נפלים als solchen, vor denen man hinfällt oder die zu Falle bringen: Aben-Esra, „*quod adeo essent horribiles adspectu, tantumque timorem incuterent, ut eos spectantes prosternerentur metu atque deficerent*“ (b. Pt. Martyr.) u. Kimchi (b. Range p. 7); vgl. J. C. Dieterici, antiqq. bibl. p. 101 „*quod immani sua proceritate et statura homines cadere fecerint.*“

Auf eine dem hiernach in keinerlei Wendung gnügenden נָפַל lautlich verwandte hebr. Wurzel von ganz anderer Bedeutung, nämlich* II) פלא, פלה (פול) aussondern, und dann passiv נְפִלִים s. v. a. נִפְלָאִים Ausgezeichnete (durch Grösse und Stärke), sind, nach Aelteren b. Pt. Martyr (*eo quod, qui sunt extra communem mensuram, sint admirandi et quodammodo miraculum*), Tuch, Baumg., Knob., E. Schrad. (Ausserordentliche, Gewaltige), und J. P. Lange eingegangen, denen sich jetzt auch v. Hofm. Schriftb. II, 1, 96 (vgl. כזיד zu זיד)

* Ausser נבא „emporkommen“ (v. Ew. — im Gegensatz des „fallen“), was auch nach E. Schrad. „doch etwas fern liegen dürfte.“

doch so angeschlossen hat, dass er das Ausserordentliche (mit anstössigem Vergleich von פלא Jes. 9, 5) hier in „der widernatürlichen Empfängniss“ (vgl. ob. 5.) findet.

Es kann Wunder nehmen, dass man auf diesem Wege der Wurzelvergleichung nicht zu einer andern hebr. Radix gelangt ist, die wenigstens biblisch ungleich characteristischer seyn dürfte. Dies ist III) נבל* welken, ableben, (abstumpfen,) ungefühlig (gefühllos) werden (*torpere*), zumal an Geist und Herz, d. h. dumm und gottlos,** wofür Spr. 30, 32 אם נָבַלְתָּ בהתנשׂא. Daher נָבָל Narr und Gottloser, נְבָלָה Niedrigkeit, Niederträchtigkeit, Schandthat und Verbrechen (spec. grobe Unzucht, Gen. 34, 7. Deut. 22, 21. Richt. 19, 23 f. 20, 6. 10. 2 Sam. 13, 12. Jer. 29, 23), — woneben נְבֵלָה als Gefallenes, *cadaver*, *πτῶμα*, sogar noch directer zugleich wieder an נפל, *cadere* erinnert. So wären denn נפלים (als ein noch gröberes נבילים) Verrohete, Verdummte, Gottlose, *ἀσεβεῖς* (2 Petr. 2, 5 *κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας*), *ἀτάσθαλοι*, *βέβηλοι* (zugleich ein Lautanklang von נבל).*** Vgl. ob. Sir. 16, 7 *περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύϊ αὐτῶν* (wofür 3 Macc. 2, 4 *γίγαντες ῥώμῃ καὶ θράσει πεποιθότες*), Weish. 14, 6 *ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων*, Bar. 3, 26 ff. *ἐγεννήθησαν οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ ἀπ' ἀρχῆς, γενόμενοι εὐμεγέθεις* (בשגם s. ob.), *ἐπιστάμενοι πόλεμον· οὐ τούτους ἐξελέξατο ὁ θεός, οὐδὲ ὁδὸν ἐπιστήμης ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἀπώλοντο παρὰ*

* Wegen Vertauschung von ב und פ vergl. z. B. בזר und פזר *spargere*, die bes. auch im Aram. wie בקע und ܦܩܥ, ברזל und פרזל, פגר und فجر; wegen der Passivform des Partic. bei einer Wurzel von intr. Bed. s. ob. zu I. Eine nicht-hebr. Bed. für נבל ob. S. 147 b. Fürst.

** Vgl. dazu u. a. בושׁ zu Schanden werden mit יבשׁ (für beides Hiph. הוביש) vertrocknen, und im Gegensatze שׂכל (השׂכיל) solid (Böhl 12 mess. Pss. S. 350 f.), d. i. verständig und fromm seyn.

*** Vergl. auch nach (Laut,) Sinn und Form אויל und zumal כסיל, Narr und Gottloser, letzteres für den gewaltigen und übermüthigen Nimrod (als Orion-Gestirn) Hiob 9, 9. (13, 10) 38, 31. Am. 5, 8 (vgl. Joseph. AA. 1, 5), jenen wieder so famosen Recken des Orients, von dem es Gen. 10, 8f. heisst הוא החל להיות גבר בארץ (wie nachher V. 4 המה הגברים אשר מעולם אנשי השם), und dessen genanntes Gestirn כסיל targumisch bedeutsam eben auch mit נפילא wiedergegeben wird.

τὸ μὴ ἔχειν φρόνησιν, ἀπώλοντο διὰ τὴν ἀβουλίαν αὐτῶν. (Vgl. ob. S. 148 unt. 6.)

Ein so ausserordentliches, hochaufragendes Ereigniss des grauen Alterthums konnte auch der Heidenwelt in ihren Traditionen nicht verloren gehen, wie ja denn alle Mythologie nirgends leere (abstracte) Erfindung, und meist nur Wendung und Verdrehung von Geschichte, vor allem heiliger Geschichte ist, so dass die mythologischen Gestalten als Caryatiden mit verzerrten Zügen den Tempel Gottes mittragen müssen. Wie die Heroen (Halbgötter) überhaupt als Sprösslinge eines Gottes und eines Menschen (Plato, Cratyl.*), so erscheinen auch die Nephilim, diese Erzeugnisse von Himmels- und Erdenbewohnern, in der altclassischen Mythologie speciell als Titanen, *Τιτᾶνες*, Recken, weil von *τιταίνω*, dehnen,** recken, wovon auch unser „Recke", s. ob. S. 140. Von diesen Titanen sind denn auch die in den alten Versionen für נפלים substituirten Giganten (*γίγαντες* S. 145) nicht grundsätzlich verschieden, vielmehr, wie GERHARD („üb. die 12 Götter Griechenlands," Berl. Acad. d. WW. v. 18. Jul. 1840, Philos.-hist. Cl., S. 391 f.) erweist, mit denselben wenigstens in der späteren, monumentalen Ausbildung wesentlich identisch. „Beide sind Söhne der Gäa und an Beider Entstehung hat Uranos Antheil (Hesiod. Theog. 133 ff. vgl. 185). Aus erdgeborenen Riesen, den Cyclopen vergleichbar (Hom. Od. 7, 206 *ὥσπερ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων*, vergl. Paus. 8, 29), — sind erst in nachhomerischer Zeit die Giganten als Feinde und Bekämpfer der Götter dargestellt und solchergestalt den Titanen gleichgesetzt. Innere Widersprüche des von Homer und Hesiod gelehrten Mythus, in welchem der Titanen Einsperrung im Tartarus (Hesiod. Theog. 717 ff.***) neben dem seligen Wal-

* Ed. Tauchn. II, 257: *Οὐκ οἶσθα ὅτι ἡμίθεοι οἱ ἥρωες; — Πάντες δήπου γεγόνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς (— ὅτι παρὰ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, ὅθεν γεγόνασιν οἱ ἥρωες, σμικρὸν παρηγμένον ἐστίν).*

** Davon auch Hesiod. Theog. 109 f., doch mehr trans.: *Φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι Ἔργον.* Passiv BÖTTCH., Inf. p. 100 *τέταντο* Hom. Il. 4, 445. Vgl. unt. S. 152.

*** *— Τιτῆνας, καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης Πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν — Τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον*

ten des Kronos besteht, mochten ihre von den Denkmälern deutlich bezeugte Verschmelzung mit den Giganten veranlasst haben. Vergebens hat man auf diesen gesucht Titanen und Giganten nach ihrer Bildung zu unterscheiden (Raoul-Rochette, Mémoire sur Atlas p. 43): schlangenfüssig [Paus. a. O., wohl in Erinnerung an den Schlangensamen Gen. 3 ob. S. 92] sind nur die Giganten, aber auch sie nur in späteren Kunstgebilden (Auserles. Vasenbilder I. S. 24, 19). Der voralexandrinischen Kunst sind Giganten sowohl als Titanen in menschlicher Weise, den Göttern vergleichbar, geläufig; kaum dass eine leise Andeutung ihrer Wildheit in Formen und Beiwerk sich findet. Wie diese Giganten der ältesten griech. Kunst den Titanen ganz gleichartig erscheinen, und wie die Gesammtheit der sie bekämpfenden Götter in beiden Kämpfen gleichartig ist, wird alle, verhältnissmässig spätere,* Giganto-

οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης — (in d. Tartarus) *Τὸν πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται, ἀμφὶ δέ μιν νὺξ Τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν. — Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι Κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο —. Τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι, πύλας δ' ἐπέθηκε Ποσειδῶν Χαλκείας, τεῖχος περίκειται δ' ἀμφοτέρωθεν.* Dieses von den Titanen, offenbar auch in mythologischer Verwechslung mit ihren Vätern, den „Gottes-Söhnen“ (wenn nicht dieser Name, בני האלהים, dazu selbst der Anlass ward, vgl. ob. S. 120 Herder u. a. und über die Ableitung von נפלים S. 147, woraus sich dann übrigens leicht auch die eben hier in Rede stehende proteusartige Doppelbildung der Titanen und Giganten erklärlich machte), von welchen „Gottes-Söhnen“ 2 Petr. 2, 4 sogar mit gleichlautenden Worten: *ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους* — (s. ob. S. 116 ff.). *Τάρταρος* aber ist nach Fr. Böttcher, Aehrenlese zur homerisch-hesiod. Wortforschung, 1848 S. 23 „der bekannte, noch tief unter dem Aides-Reich gelegene unterirdische Titanen- und Götter-Kerker, schon dieser Bestimmung nach der festverschlossne, innerste Felsengrund der Erde, dem Namen nach gleichs. ein Starrstarr, eine malerische, wie in *βάρβαρος*, *βόρβορος* *κάρχαρος* (für *χαρχ.*) gebildete und gebrauchte Reduplication der Sylbe *ταρ*“, vgl. *τάρφος* Dickicht, *τάριχος* Mumie cet. Vgl. übr. auch Pindar. Pyth. I, 29 ff. *ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος. Τυφὼς ἑκατοντακάρανος.* Aus dem Canon selbst aber gehört mit hierher wohl auch Hiob 26, 5 f. הרפאים יחוללו מתחת מים ושכניהם : ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון, und zwar schon nach LXX: *μὴ γίγαντες μαιωθήσονται ὑποκάτωθεν ὕδατος —; γυμνὸς ᾅδης ἐνώπιον αὐτοῦ.*

* „Merkmal der Gigantomachie ist der Beistand des Heracles

machie griechischer Poësie und Kunst nur ein mit wechselnden Namen erneutes späteres Widerspiel von Hesiods Titanomachie.“ Hiernach könnte es sich auch vielleicht nahe legen, selbst die beiden Namen einander zu assimiliren, also *γίγας* nicht als *γηγενής* * (Erdgeborner, אדם) — eine sprachlich wie sachlich nicht unbedenkliche Ableitung — zu nehmen, sondern es analog dem *Τιτάν* (von dem reduplicirenden *τιταίνω*, neben dem einfachen *τείνω*, als intensiv dehnen, ob. S. 150 **) ebenfalls aus einer zugleich entsprechend archaistischen Form (*γι*)*γαω* (wovon *γαστήϱ*) für *χαω* oder *χαίνω* „gähnen“ herzuleiten, sey dies nun mit der Bed. des „klaffen“ d. i. des Weiten, Grossen, Ungeheuren (eben des Reckenhaften) oder des dummen „gaffen“ (wie *Κεχηναίων πόλις* Aristoph. Eq. 1263 und ob. S. 149 כסלים), oder allenfalls auch überh. des Wüsten (vgl. *χάος*).

Jener erklärenden Notiz, dass „die Nephilim auf der Erde“ (im offenbaren Gegensatz der früher vom Himmel herabgekommenen „Gottessöhne“ S. 115, und in Folge dessen) „in diesen selbigen Tagen waren,“ wird nun noch erweiternd hinzugefügt וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם. Diese ebenfalls mannigfach deutbaren und gedeuteten Worte bedürfen vor allem in ihrem Anfange der Constituirung. Zuvörderst ist וגם nach dem Zusammenhange einfacher Zeitzusatz, also nicht intensiv (vgl. ob. S. 136; Calv. b. Marl. 60 *quin etiam, atque adeo;* Schott *inprimis quum*, Baumg.,

(Eurip. Herc. fur. 179) und Dionysos, der mit der grösseren Bedeutung des bacchischen Wesens gleichzeitig aufgekommen seyn mag:“ — und auch hierin ist, wie an den Heracles in den Hesperiden-Gärten (ob. S. 93), so auch in noch anderer Beziehung, da der nun ganz synchronistische weinbauende „Noach“ [נֹחַ] in der Mythologie zum Jakchos (Bacchus) geworden, wieder ein Anklang an jene uralte Geschichte.

* „*Α γίνομαι* — *et γῆ quod Doribus γᾶ* —. Ita Faber in Thes. h. v., Corvin.“ cet.: Range l. l. p. 1 sq., Pt. Mart. p. 26 b. Ebensowenig, als vermeintlich gleicher Bedeutung, von *τίτανος* Kalk, Kreide.

** Vgl. *γίγνομαι*, *γιγνώσκω* — *ἀτιτάλλω*, *ὀπιπτεύω*, — *ἴσχω* stärkeres *ἔχω*. wie auch das obige ebenfalls wie reduplicirende *βέβηλος*, und vorhin S. 151 u. a. auch selbst *τάϱταϱος*.

J. P. LANGE „besonders nachdem dass“ *), wie die, freilich ebendamit auch fallende, Annahme, dass בני האלהים Menschen seyen, es zumal erheischt. Aber noch viel bedeutsamer ist, dass אחרי כן אשר, wie auch schon der distinguirende Acc. R'bhia bei כן zeigt, nicht ebensoviel als das kürzere אחרי אשר (nachdem dass, *postquam* Vulg., PELARG.; *posteaquam* SCHUM.; KNOB., E. SCHRAD. s. ob.); oder als אחרי כן (nachher, *postea*) seyn kann, wobei der Sinn wäre: nach wie vor der Sündfluth waren Nephilim (vgl. ob. Num. 13, 33), wie diesen Sinn, mit ABEN-ESRA, v. EW., E. BÖHM. (s. unt.), E. SCHRADER (ob.) wirklich annehmen, unangesehen, dass dies entweder eine ganz müssige Notiz wäre oder die Vergeblichkeit selbst der Sündfluth von vornherein constatiren würde. ** Ebenso wäre es aber auch gegen die Pragmatik der Stelle, wenn sie besagte: die Nephilim waren in diesen Tagen und auch nachdem dass kamen cet., denn nicht nur ist jener Engelverkehr als die einzige Ursache dieser Monstererzeugungen gemeint (geg. BAUMG., KEIL, AA., ob. S. 144), es wäre die Frist von 120 Jahren auch relativ viel zu kurz, um so groteske Wesen dieselbe nicht auch schon selbstverständlich ganz durchleben zu lassen (vgl. 156). Auch fehlt ja noch theils die ausdrückliche Constatirung der bisher nur angedeuteten Meinung, dass die Entstehung der Nephilim von jenem ungeheuerlichen Umgange der Engel mit Menschentöchtern herrührte, theils und namentlich auch der eigentliche Nerv der Unwirksamkeit von der gestellten Frist (בימים ההם correlat zu ימיו, s. ob.). Wir lesen vielmehr und halten darum auch fest das volle אחרי כן אשר d. i. *postea, quod* (*quum*), nachher, weil (oder da), wie אשר 34, 27. 30, 38 vergl. v. Ew. ALB. §. 353 a mit Cit. uns. St., 1 Kön. 3, 19. 8, 33; und so auch KURTZ, DEL., E. BÖHM. אשר „vom Grunde.“ Hiervon ist aber unzertrennlich die correcte Auffassung des nächstfolg. יבאו (dessen Euphemie mit אל als

* Oder als „eben, grade,“ KURTZ Gesch. d. A. B. I, 78 nach DETTINGER.

** Zwar nicht mit gleicher fehlgehenden Folgerung, aber doch eben auch und zwiefach sprachwidrig RICHERS 398: „und siehe (גם), selbst danach (אחרי כן אשר, nach solchem Gericht) wohneten sie, die [auf die Erde verwiesenen] Söhne Gottes, den Töchtern der Menschen bei.“

Beiwohnung weiter keines Wortes bedarf) nach seiner Temporalbedeutung. Denn nimmermehr wird man mit Knobel (Hupf.) übersetzen dürfen: „nachdem dass gekommen waren.“ Vielmehr hat das Imperf. seine volle Berechtigung schon an dem אשר. Das „Eingehen der Engel zu den Menschentöchtern“ wird nämlich durch das אחרי כן nicht etwa begrenzt, vielmehr wird letzteres durch ersteres motivirt (אשר). „Die Nephilim waren auf der Erde in diesen selben Tagen“ (der eben dadurch hervorgerufenen Ankündigung und Währung einer Wartefrist), „und auch nachher“ (d. h. nach dieser Fristsetzung,* nämlich „waren sie,“ solche, auch noch andere, neue Nephilim, die dem Sinne nach allerdings jetzt erst wurden), „da (oder in Folge davon dass) fort und fort eingingen“ cet. („fortfuhren zu kommen,“ Kurtz, oder Umgang zu pflegen), — dies also zugleich das nun auch direct erklärte Motiv des obigen היו, nicht bloss des weiteren Entstehens von Nephilim (vergl. LXX *καὶ μετ᾽ ἐκεῖνο ὡς ἂν εἰςεπορεύοντο*, wofür Drechsl. Einh. 92 „nachher, so oft,“ Nägelsb. d. Mensch 401), während das Motiv des früheren היו allein und für sich allerdings ebenfalls das Präterit. באו würde erfordert haben.

Demnach ist der Sinn von V. 4b, dass jene Gnadenfrist wirkungslos blieb; die scandalösen Bastarderzeugungen, welche sie hervorriefen, dauerten fort. —

Abermals im Zusammenhange mit dieser Erklärung (als Grund) steht die des nächsten וְיָלְדוּ לָהֶם. Entweder ist dieses ו׳ Consecution des Vorigen: und —; oder es ist Nachsatz (Rosenm., Drechsl., Kurtz, Knob.: so — da —), was indess schon durch das oben besprochene אחרי כן אשר abgelehnt ist, sofern dieses nicht Vordersatzpartikel (*postquam*) seyn kann, worüber Del. (Schrad. 108) noch bemerkt, dass in diesem Falle „statt וְיָלְדוּ eher וַתֵּלַדְנָה (bez., s. unt. Knob., וַיֵּלְדוּ)** zu erwarten wäre.“ Aber auch das וְיָלְדוּ im ersten Falle d. h. ו als einfache Copula lässt mehr als Eine

* Also nicht nach jener ganzen Zeit, nach der Sündfluth (s. ob., z. B. Ed. Böhm. יבאו als „das noch fortgehende Vorkommen dieses Falles“).

** „Das V. consec. vor einem Perf. würde hier dem Verb. nur den Sinn eines Fut. geben können“ (v. Ew. ALB. §. 344 a), Schrad.

Auslegung zu. Die älteste und auch mit Recht allgemein angenommene ist, *a*) dass eben die Menschentöchter, zu welchen die Engel eingingen, Subject sind (*illaeque genuerunt*, Vulg., ROSENM., SCHUM., TUCH, DRECHSL., KURTZ, RICHERS, HUPFELD, DEL., KEIL, E. BÖHM. AA.), wobei das Prät. nach יבאו mit v. EW. ALB. §. 342 b gerechtfertigt, eine Angabe des neuen Subjects aber (הֵנָּה) durch den Zusammenhang, spec. die übliche Bedeutung von ילד (s. nachh.) und des genus להם, entbehrlich ist. Die Bedeutung dieser Aussage aber ist, dass jene Engel-Beiwohnung auch jetzt immer fortdauerte und nicht unfruchtbar blieb, so dass die Frauen „gebaren“ und zwar eben jenen Engeln (להם), womit dieselben immer deutlicher und hier handgreiflich als die Väter constatirt werden (vergl. V. 1 ובנות ילדו להם). Damit erhält zugleich jenes anfängliche היו seine allseitige Vervollständigung und konnte wohl auch nur im Hinblick auf die jetzt gegebene Notiz dort so einfach stehen.

Je mehr diese Erklärung textuell wie sprachlich befriedigt (ילד ist ja eben meist „gebären“ und dann erst das Hiph. causat. erzeugen, ob. S. 16, wozu dann wieder להם als „den Vätern“ trefflich passt), um so weniger ist das der Fall da, wo *b*) umgekehrt ילדו als „zeugen“ (wie allerdings 4, 18. 10, 8. 13. 15. 21, 7) von den Gottessöhnen als Subject und dagegen להם von den Menschentöchtern gesagt seyn soll (*quum filii Dei filias hominum adiissent, iisque liberos procreassent*, SCHOTT, vergl. LUTH.). Noch weiter ab liegt *c*) die Annahme von הנפלים als Subject, worauf sich dann auch להם zurückbiegen soll („für sich“). So namentlich KNOB. mit der Ausdeutung, die aus jenem Engelumgange mit den Mädchen erzeugten Riesen hätten dann auch „für sich“ d. h. selbsständig (להם wie 21, 16. Hiob 12, 11. 1 Sam. 20, 20) „gezeugt“ und sich so weiter fortgepflanzt, wogegen ob. auch von gramm. Seite E. SCHRAD.* Wie hierbei das גם von seinem eigentlichen Orte (vor אחרי כן) weggedrängt und „dem Sinne nach zu ילדו“ bezogen werden soll (vgl. ob. zu בשגם

* Dazu von menschlich-sittlichem Standpuncte PT. MARTYR: „*pii homines eo consilio filios procreant, ut Deo sint addicti, non igitur sibi, verum Deo gignunt; contra vero impii atque libidinosi non Deo, sed sibi ipsis procreant.*“

S. 136), so würde zugleich in einer grade hier so knappen Sprache der ganze Mittelsatz, dies sey nach dem von Engeln mit Mädchen gepflogenen Umgange d. h. also nach ihrer eignen Erzeugung geschehen, nicht nur (statt nach וילדו להם) falsch eingestellt, sondern auch höchst entbehrlich, da es dann doch viel einfacher und verständlicher lauten würde וגם ילדו להם. Ausserdem befremdet es, zwei Classen solcher Monstra, selbst wenn sie innerhalb der 120 Jahre beide existirten, nämlich directe und indirecte, frühere und spätere (DEL.) Abkömmlinge (Mestizen cet.) der Engel noch besonders unterschieden zu sehen.* Jedenfalls bleibt es viel einfacher, das nun folgende המה הגברים אשר מעולם אנשי השם** auf die riesigen Bastarde überhaupt u. zwar gewiss der eben in Rede stehenden Zeit zu beziehen, während E. BÖHM. mit AA. (ob. 153) darin grade die nachfluthlichen Nephilim sieht. Um die Identität der synchronistischen נפלים und גברים zu constatiren, übersetzen schon LXX Beides durch *οἱ γίγαντες*, während ausserdem für letzteres viel eigentlicher und der altclass. Tradition conformer *ἥρωες* (LUTH. „Gewaltige,“ vgl. חמס V. 11. 13) gesagt seyn würde. Ebenso die Apocrr. des A. T. s. ob. (3 Macc. 2, 4) Weish. 14, 6. Sir. 16, 7 *περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων* und noch deulicher Bar. 3, 26 *ἐκεῖ ἐγεννήθησαν οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ ἀπ' ἀρχῆς*, wo sowohl מעולם (d. i. eben *ἀπ' ἀρχῆς*, wofür Sir. a. O. und auch 2 Petr. 2, 5 das Adj. *ἀρχαῖος* von der vorsündfluthlichen Zeit) als auch אנשי השם (*οἱ ὀνομαστοί*, mit LXX, die in der Geschichte und hier verificirten Sage namhaften, berufenen Männer, *viri famosi* Vulg.) mit den *γίγαντες* d. i. eben den damaligen נפלים direct und ohne irgend eine Mittelclasse verbunden wird. Obwohl über מעולם — LXX *ἀπ' αἰῶνος*, von undenklicher Zeit her (wie 1 Sam. 27, 8. Jer. 5, 15), oder auch „vor Alters — zu alter Zeit“ (E. BÖHM.) — kein Zweifel obwalten kann, so variirt den-

* Das griech. B. Henoch (b. Syncell., s. Dillm. S. 82) kennt sogar 3 absteigende Generationen: *Γίγαντες Ναφηλείμ, Ἐλιούδ* erstere aus LXX, letztere aus unserem וילדו.

** Wo אשר gewiss am einfachsten alle 3 folgende WW. beherrscht (z. B. RICHERS, J. P. LANGE), ohne Zerlegung in 2 unzureichende Sätzchen mit Apposition: „die von Urzeit, die namhaften Männer,“ vgl. sogleich Bar. 3, 26 *οἱ γίγαντες οἱ ὀνομαστοὶ ἀπ' ἀρχῆς*.

noch auch hierin die Exegese, indem עולם auch im späteren Sinne als Welt (*κόσμος*, *mundus*) genommen wird, und zwar entweder räumlich („in der Welt,“ LUTH.*), oder synecdochisch (*coram mundo*, im Gegensatz zur Wahrheit, zu dem die Welt strafenden heil. Geiste), oder auch qualitativ (*potentes mundani*, Enarr. II, 161).

Jene Gnadenfrist, anders als die kürzere in Ninive durch Jonas verkündigte (Jon. 3, 4 ff.), blieb also wirkungslos. Die Naturgreuel geschlechtlicher Verbindung von Engeln mit Menschen dauerten fort, und ihre Frucht, eine in riesig rohe Leiblichkeit aufschiessende unnatürliche Bevölkerung der Erde, mehrte sich nur. Die nothwendige Consequenz auf die übrige blosse Menschheit, soweit nicht auch sie selbst in jene Greuel schon mitverstrickt war, musste eine Auflösung aller Normen, aller sittlichen, gesellschaftlichen und heiligen Bande seyn durch so entsetzliche Vorgänge und Beispiele, wie unter dem Drucke so übermächtiger, gottloser und gewaltthätiger Wesen, wovon besonders auch V. 11—13: „und es füllte sich die Erde mit Gewaltthat — denn es verderbte alles Fleisch seinen Wandel auf der Erde,“ — also eine totale — physische und moralische Corruption.

So kam es, dass (V. 5) Jehovah, in jener Frist eben nur zuwartend (1 Petr. 3, 20) und zusehend, nichts ersah als

* Dessen Uebers. in diesem V. überh. sehr frei ist, wie schon für וגם אחרי כן אשׁר „denn da“ (Vulg. *postquam enim*), und nun am Schlusse: „wurden daraus Gewaltige in der Welt und berühmte Leute.“

** Evidente Zeugnisse auch für diese Bibelwahrheit, wovon schon AUGUSTIN b. Pt. Martyr. 26 a, müssen auch in unsern Tagen aus den Gräbern erstehen, s. z. B. „Ill. Ztg.“ v. 3. Decbr. 1864 (S. 390 c): „Belgische Blätter schreiben über einen sehr merkwürdigen Fund, der zu Eysden bei Visé gemacht worden seyn soll. Bei Erdarbeiten kamen nämlich 5 menschliche Skelete zum Vorschein, welche der antediluvianischen Zeit anzugehören scheinen. Diese vollkommen erhaltenen Gerippe ruhten auf dem Kies, waren also von der ganzen Alluvionsschicht bedeckt. Sie sollen riesenhaften Umfang besitzen und nach dem Ausspruch eines Gelehrten, der sie untersuchte, müssen es Ueberreste einer Gigantenrace seyn. Einige Schritte davon hat man dem Vernehmen nach im Verlauf der folgenden Tage noch mehr Skelete entdeckt.“

„dass (וירא יהוה כי) gross die Bosheit der Menschheit auf der Erde“ (בארץ hier im Gegensatz des vom Himmel Herabschauenden, vergl. ob. V. 4a u. 6a) und alles Gedankengebild ihres Herzens nur böse allezeit“ — mit der offen daliegenden Gradation *a*) extensiver Verallgemeinerung (האדם בארץ), *b*) intensiver Progression von Thatsachen (רעה, wie der Gegensatz zeigt,) zu Herzensgedanken (מחשבת לבו), und zwar allen Vorstellungen (כל יצר), und diese wiederum durch und durch (רק רע) sowie fort und fort (כל היום, Del. „habituell“).* Die totale Verderbniss je länger je unheilbarer.

Heisst es nun sonst: Ὁκόσα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται, ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται (Aphorismi Hippocratis, Amst. 1685 p. 174) d. h. *quaecunque medicamenta non sanant, ferrum sanat, quaecunque ferrum non sanat, ignis sanat,* — so hier: *quae verbum non sanat, aqua sanat* (vergl. 1 Petr. 3, 20 f. — διεσώθησαν δι' ὕδατος, ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα). Das versagende Resultat der Gnadenfrist rief in Jehovah, als dem menschenfreundlichen Schöpfer (C. 2), den nun unumgänglich nothwendigen, wenn auch ins Innerste hinein schmerzlichen Rathschluss auf (V. 6 ויתעצב אל לבו), diese ganz und gar entartete Menschheit von der so verunreinigten Erdbodenfläche hinwegzuwaschen (אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה V. 7, ἀπαλείψω LXX, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας 2 Petr. 2, 5), und zwar in folgender moralisch-physischen Ordnung. Vor allen eben den Menschen selbst (מאדם), in naturnothwendiger Folge dann (vergl. das immer weiter abstufende עד) aber auch „Vieh, Gewürm und Vögel des Himmels,“ dieses letzte, wie einst zuvor erschaffen (1, 20 f.), hier zuletzt, da es sich auf Höhen und Bäumen in der

* „*Expende verba* (sagt nach Orig. Pt. Martyr f. 26 b) *et magnam in illis reperies significantiam. Primum, inquit, de industria peccant, non rapiuntur impotentia cupiditateve ulla, sed hoc ipsum cogitant. Hic sunt toti: quicquid tractant, quicquid cogitant, quicquid moliuntur, illud malum duntaxat est, nihil boni cogitant. Additur vero: omnibus diebus, i. e. nulla exclusa aetate, nullo intermisso tempore, etiam a prima infantia.*“

Fluth und selbst noch über ihnen am längsten halten konnte, wie es denn nach der Fluth auch wieder zuerst aus der Arche auf die gesäuberte Erde zurückkehrte (8, 7 ff.). —

„Und Noah fand Gnade in den Augen Jehovahs“ (6, 8).

Ist es über jenen Versen gewitterschwer gelagert, so leuchtet aus diesem letzten ein Sonnenstrahl. —

Der Vorhang fällt, und auch das Nächste zieht ihn vor dem neuen Tableau nur zögernd wieder auf.

IV.

JACOBS STERBESEUFZER.

GENESIS XLIX, 18.

Eine der feierlichsten Stunden heiligen Alterthums ist die, wo Jacob seinen zwölf Söhnen, die um sein Sterbelager versammelt stehn (in ihrer Mitte der fürstliche Regent Aegyptens), — sein Testament eröffnet, einem jeden das seine. Die zuweilen den Sterbenden eignende Sehergabe ist in dem Vater, dem Patriarchen, im Träger der Verheissung zur höheren Klarheit gesteigert, wie einst der zweite Stammvater der Menschheit, Noah, im Moment tiefster väterlicher Erregung die Linien der kommenden Weltgeschichte gezogen hatte.* Hier wie dort verschmilzt der Blick in die Zukunft mit dem in die Vergangenheit. Jene ist deren Tochter, und die äussern Geschicke sind ebenso Folgen wie Bedingungen des innern Menschen. Vor dem Erzvater liegt das Innerste aller seiner Söhne, zum Theil schon in characteristischen Thatsachen ausgesprochen, aufgedeckt da, und eben daran knüpft sich in psychologischer Prophetie ihm die Correspondenz ihrer Zukunft.

Andererseits ist die Krone des Baumes mit ihren fortpflanzenden Früchten nur seine eigne Selbstentfaltung. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ (Matth. 7, 16.) Alle Eigenschaften und Kräfte des Stammes, gute und schlimme, kehren in seiner Verästung wieder. Mit ihr wächst ja doch nur die Wurzel selbst auch in die Höhe hinauf, wie durch die Frucht in die Zukunft hinein. So kann auch der sterbende Stammvater in dem Kreise seiner zwölf Söhne eben nur sich wiedersehen, Ausstrahlungen seines Wesens, die

* S. ob. S. 62; vergl. unt. Art. VIII.

seinen Character und seine Geschicke in helleren und dunkleren Radien wiederspiegeln. Diese Zwölf zusammen bilden den künftigen „Israel", des Vaters lebendiges Mosaikbild mit allem Licht und Schatten, seine Verklärung wie seine Nemesis.

Einzelne Züge hiervon springen in diesen prophetischen Portraits sofort in das Auge. Vor allen an dem Erstgebornen, Ruben. Einst hatte Jacob seinem verschmachtenden, sinnlichen Bruder die unschätzbaren Vorrechte der Erstgeburt mit einem Linsengericht abgekauft (Gen. 25, 29 ff.); jetzt verliert Jacobs erstgeborner Sohn ebenfalls seine Erstgeburt. Wegen eines von diesem Erstgebornen an ihm begangenen namenlosen Frevels und Greuels, für den er damals keine Worte fand (35, 22), muss der Vater selbst sie jetzt ihm entziehen. Das ist der dornige Anfang des unverwelklichen Kranzes, den seine sterbenden Hände hier flechten, V. 3 f.:

„Ruben mein Erstgeborner Du,
Meine Kraft und Erstling meines Vermögens,
Ueberströmen von Hoheit,
Und Ueberströmen von Stärke!

Schäumen wie Wasser —
Sollst nicht überströmen!
Denn bestiegen hast du das Bett deines Vaters —
Da hast du gefrevelt!
— Mein Lager hat er bestiegen!"

Jene vereinigten zwei Seiten des Erstgeburtsrechtes, das „Ueberströmen von Hoheit und Ueberströmen von Stärke," die jetzt für Ruben zu „Schaum und Wasser" geworden, zerfallen nun vielmehr und es kommt die erstere, die Hoheit, da auch die falsch „verbrüderten" Nächstgebornen, Simeon und Levi, durch eine grausame Unthat (C. 34) das Erbe verwirkt haben und vielmehr „zersplittert" werden müssen (V. 5—7), erst an den Viertgebornen, Judah, den nunmehrigen eigentlichen Träger der Verheissung und des Heiles, in 5 reichen Versen (8—12); wogegen die andere Hälfte der Erstgeburt, das „Ueberströmen von Stärke," in andern 5 überschwenglichen (mit jenen ersten 5 wieder die vollkommene Zehnzahl erfüllenden) Versen an Joseph fällt,

den bitter verfolgten und so wunderherrlich geführten Erstgebornen leiblichen Sohn von der geliebten Rahel, den „Gekrönten unter seinen Brüdern“ (V. 22–26). So wird diesen und allen übrigen — jedem das Seine. Alles verknüpft sich organisch mit dem Character und Thun eines jeden, zum Theil sichtbar noch in dem ihres Vaters wurzelnd.

Da fällt nun mitten in diese mehr oder minder wortkargen, aber auch laconisch-vielsagenden Orakelsprüche des Vaters über die einzelnen Söhne — zwischen Dan und Gad — ein Ausruf, welcher keinem von ihnen allen, vielmehr dem sterbenden Sprecher selbst persönlich gilt, V. 18:

לישועתך קויתי יהוה

„Deinem Heil entgegen harre ich, Jehovah!“

Ein in jeder Art einziges,* hier überaus räthselhaftes, weil anscheinend jeder Handhabe entbehrendes, darum auch sehr mannigfach gedeutetes Wort.** „Es ist kein Ruhepunct, man erwartet hier keinen Grenzstein, er halbirt die Zahl der weissagenden Sprüche nicht in bedeutsame Zahlen,“ sagt DEL. (Gen. 596),*** und DIESTEL (Segen Jac. S. 17) fügt über „den bekannten unglücklichen [!] 18. Vers“ hinzu: „dass dies Wort völlig abgerissen dasteht und den Zusammenhang ganz unterbricht, kann nur der leugnen, der in apologetischer Verblendung vor keinem exegetischen Gewaltstreich zurückschreckt.“ Darum ist es wohl der Mühe werth, den Wurzeln und Gründen dieses zwar nicht in seinem einfachen

* Ziemlich parallel, nur mit andern, durch die alphabet. Gestalt dieses Ps. bedingten, aber gleichbedeutenden Verbis, ist Ps. 119, 166 שברתי לישועתך יהוה, und V. 174 תאבתי לישועתך יהוה.

** J. J. STÄHELIN, Animadvv. in Jacobi vaticinium Gen. c. 49 (Bas. 1827) p. 22 kurz: „*Difficillimum vers.* 18. *omisimus.*“ Darauf, dass „auch die Masora die eigenthümliche Einzelstellung dieses Ausrufs gefühlt habe,“ macht schon ED. BÖHM. 1. B. d. Th. S. 291 aufmerksam: „es ist ihr einziges monostichisches Pasuk in diesem Liede.“

*** J. P. LANGE's „Annahme, dass der Seufzer einen Einschnitt mache und die Gruppe Judah von der Gruppe Joseph unterscheide“ (Gen. 453), hat nicht nur gar keinen Grund, den nächstvorhergehenden Stamm Dan (V. 16 f.) einer sogenannten „Gruppe Judah“ und den nächstfolgenden Stamm Gad (V. 19) einer sogen. „Gruppe Joseph“ zuzutheilen; sie macht zugleich den ganzen tiefsinnigen Vers zu einem nichtssagenden blossen Gedankenstriche.

Sinne, aber um so mehr seiner Stelle nach überaus dunkeln und um deswillen sogar für ein späteres (dann freilich nur noch unerklärlicheres) Einschiebsel gehaltenen* Seufzerwortes von neuem nachzugehen.

Für den ersten Anblick scheint es nicht fern zu liegen, darin I) einen um neue Kraft zu weiterem Segnen flehenden Seufzer des betagten Sprechers zu vernehmen (OLEASTER b. Ad. Osiand. I, 695: *quemadmodum solent senes et aegroti inter verba emittere suspiria cet.*; ROSENM., HENGSTENB., TUCH). Doch bemerkt schon DIESTEL hiergegen, wenn man auch sein Bedenken, warum ein solches Seufzen grade hier? dann wohl eher lösen könnte, S. 18 mit Recht, dass Jacobs „kräftiger Tadel nirgend Entkräftung zeige", und dass ישועה keine „augenblickliche Erquickung" bezeichne, wie dann wohl auch zugleich ein anderes, mehr flehendes Verbum, nicht das emphat. קויתי zu erwarten stünde

Ueber das Momentane hinaus in die Zukunft, wenn nicht in die Ewigkeit (als Zuversicht des ewigen Lebens), geht II) die ältere Auffassung der Worte Jacobs als seiner Erwartung des messianischen Heils, *„tanquam desiderium adventus Messiae"* (CALOV. wie Targ. u. KVV. s. b. Walafr. Strab. gloss. ord. u. b. Gerh., PELARG., C. A LAP., AA.) mit namentlicher Beziehung sowohl auf das Verb. קוה mit יהוה Jes. 8, 17. Ps. 27, 14. 40, 2 als auch auf das gleich spec. Nom. der göttlichen ישועה Ps. 14, 7. 98, 3. 119, 174. Jes. 49, 6; Luc. 2, 30 (das persönliche *σωτήριόν σου*, s. u.).** Jedoch ist vom Messias bei Judah V. 10—12 direct die Rede gewesen und ein Seufzen um sein baldiges Kommen würde also vielmehr dorthin gehört haben.*** Der ausserdem oft ver-

* ILGEN, Urkk. 319 („Randanmerkung oder Stossseufzer eines Abschreibers [!] oder Besitzers [?] dieser Urkunde"); GRAMBERG, MAURER, v. BOHLEN.

** Jo. BUSCH, Jacob exspectans Jesum ex Gen. 49, 18 (Leucor. 1684) §. 5 sq.

*** Wie schon CALV. (b. Marl. 352): *quum Messiae adventum nuper promitteret, opportunior fuisset salutis mentio.* — Die von C. u. LUTH. (ebd.) angenommene betende Besorgniss Jacobs um das Geschick der Seinigen („seiner Nachkommen," KEIL) möchte ebenfalls nur schwerlich als grade hier an ihrer Stelle einleuchten, s. u. III.

suchte Anschluss dieser messian. Erwartung an den unmittelbar vorher erwähnten Dan (V. 16 f.), weil aus ihm nam. Simson, ein Typus Christi, hervorgegangen,* stösst doch zuletzt wieder auf dasselbe Hinderniss grösserer Angemessenheit ihrer Aussprache bei dem Spruche über Judah.

III) Mehr zeit- als heilsgeschichtlich knüpfen an den nächstvorangehenden Ausdruck über Dan DRECHSL. und DEL.: ** der Wunsch der Hülfe Jehovahs für seine Söhne habe sich ihm grade bei Dan aufgedrängt wegen dessen vorausgesehener steten Kämpfe mit den Philistern, was indess STÄHELIN (21) grade historisch bestreitet.*** Wenn dagegen, von dieser bedenklichen und immerhin einseitigen Specialbeziehung auf Dan absehend, BAUMG. (Pent. I, 379 f.) und v. HOFMANN (Schriftbew. II, 2, 348) hier nur das Bekenntniss Jacobs finden, „dass er allen Segen, welchen er den Söhnen zuspreche, von Jehovahs Hülfe erwarte," — „von Ihm das Heil erhoffe, welches dem Samen Abrahams zugedacht sey, und nicht von seiner Nachkommen Kraft und Vermögen," — so steht nur von neuem die Frage da, warum dieser Gedanke, selbst wenn er so, wie der V. lautet, formulirt werden mochte, an diese Stelle, nicht zu Anfang oder zu Ende, oder nach Judah oder Joseph, sondern grade

* S. BERTHOLDT, Christolog. Judaeor. 131 sq.: *Dixit pater noster Jacob: „non redemtionem Gideonis exspectat anima mea, quae est temporalis, neque redemtionem Samsonis, quae est redemtio creata, sed redemtionem, quam dixisti Verbo tuo venturam esse populo tuo" cet.* — also das Typische vielmehr antitypisch; AA. s. b. C. A LAP.; vgl. auch unt. üb. Dan S. 168 f..

** Aehnlich LUTH. Enarr. XI, 263 sqq., CALV. s. ob., AD. OSIAND., GERH., MOLDENH., HERDER (Hebr. Poesie 1805 II, 192 f., weil Dan im Norden bes. Ueberfällen ausgesetzt, anders unt.), GES., SCHUM., ED. BÖHM. (291 als eine Art Verwahrung des Redactors bei dem Namen des götzendienerischen Dan: „was helfen Dans Plänkeleien gegen den Feind Israels, wenn Israels Hoffnung nicht auf den Namen Jeh. steht?").

*** Eine sogar auch formell directe Anrede an Dan, die nur jenen 3 Bevorzugten, Ruben (3 f. abfallend), Judah (8 f.) u. Joseph (25 f., S. 161), zu Theil wird, mittelst der Auffassung: „zu deinem Heil (mein Sohn Dan) erwarte ich den Herrn," wozu auch die Nota accus. gewiss unerlässlich wäre, ist schon von MICH. BECK, Versio Lutheri in 440 dictis V. Test. — vindicata (1700) p. 2 abgelehnt.

zwischen zwei Söhne und Stämme *minorum gentium* mittenein gesetzt worden sey.

Die richtige Erklärung der in Frage stehenden isolirten drei Worte muss anderswo liegen. Sie hat davon auszugehen, dass die Sentenz, ihrem Wortlaute gemäss („Ich harre"), auf Jacob selbst, nicht auf die Söhne gehe, dass sie aber auch nicht ausser Zusammenhang mit dem Uebrigen sey, dieser Zusammenhang jedoch selbst nicht auf das Ganze als solches sich erstrecken könne, weil sonst grade eben dieser Ort des insularisch scheinenden Gedankens unbegreiflich bleibt, dass sonach vielmehr die Zugehörigkeit zur nächsten Umgebung den Schlüssel zur Lösung darbieten müsse. Das nächstvorangehende Orakel über Dan wird also auch den nächsten Verbindungsnerv enthalten, wozu wir bereits vorhin (durch Simson und die Philister, oder Simson als Vor- oder Gegenbild Christi) vergebliche Versuche angestellt fanden. Jenes Orakel über Dan lautet aber V. 17 so:

יהי דן נחש עלי דרך
שפיפן עלי ארח
הנשך עקבי סוס
ויפל רכבו אחור:

„Es muss seyn Dan eine Schlange auf dem Wege,
Eine Hornotter * auf dem Stege,
Die da sticht die Fersen des Rosses,
Und da fiel sein Reiter rücklings."

* „*Quod ad serpentes attinet, vulgatum est colorem ejus plerasque terrae habere in qua occultentur. — Cerastis corpore eminere cornicula saepe quadrigemina, quorum motu, reliquo corpore occultato, sollicitent ad se aves.*" Plin. H. N. 8, 35. Weiter vergl. „Ausland" 1863, Nr. 41 S. 974 (das Leben auf den Steppen Venezuelas): „Eine würdige Gesellschaft zu dieser Giftstaude [Guachamaca] ist der Matacaballo (Rosstödter), eine Schlange, die kaum grösser ist als ein grosser Regenwurm und deren Biss gleichwohl bei Mensch und Thier augenblicklichen Tod nachzieht. Ihren spanischen Namen verdankt sie dem Umstande, dass sie ihre Angriffe besonders gegen Pferde richtet. So wie sie nur die Hufe auf der Ebene stampfen hört, richtet sie sich auf: denn während andere Schlangen von ihrem Gebiss nur zur Wehr oder bei Verletzungen Gebrauch machen, benutzt es diese als Waffe zum Angreifen, und zwar sucht sie das Pferd an den Flechsen zwischen Huf und Knöchel zu fassen."

Fügen wir dazu auch sogleich noch die andere Seite der Umgebung unseres exegetischen Problems, V. 19 über Gad:

גד גדוד יגודנו
והוא יגוד עקב׃

Gad — Gedränge bedrängt ihn,
Und Er bedrängt die Ferse (Nachhut).

Beide Orakel bieten nicht bloss Sinnverwandtes (hinterlistigen Fersenangriff), sondern namentlich auch Identität des Stichwortes, עקבי und עקב.

Und eben dieses, sicher nicht ohne Emphase so bald wiederkehrende, Wort (עקב) giebt uns auch den gesuchten Schlüssel zum Verständniss des zwischeninnestehenden Stossseufzers. Wie denn? Dasselbe Wort ist latent auch selbst mit in diesem Mittelverse enthalten. Wo denn? Eben in dem hier so auffälligen Subject קויתי, „ich harre," d. i. Jacob, also jenes עקב in יעקב. Hat dieser doch seinen Namen von עָקֵב, „Ferse", schon von Geburt an; damals zuerst im wörtlichen physischen Sinne, indem „seine Hand festhielt die Ferse Esaus", seines Erstgebornen Zwillingsbruders: וידו אחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב (25, 26). Doch hierbei verblieb es nicht. Auch im bildlichen Sinne trägt Jacob diesen seinen Namen als „Fersenhalter" (um zu Falle zu bringen), wie sich denn die Metapher (*supplantare*) an jenes eigentliche עָקֵב (*calx*) auch schon innerhalb der Wortsippe selbst anschliesst, vgl. עָקֵב Nachsteller Ps. 49, 6; עָקֹב hinterlistig Jer. 17, 9; עָקְבָה Hinterlist, Ränke, *insidiae*, 2 Kön. 10, 19.* Jene Ausdeutung des Patriarchennamens erfolgt durch den Bruder, dessen Ferse Jacob schon bei der Geburt gepackt hielt, Gen. 27, 36., als er, nach Verlust des schmählich verhandelten Erstgeburtsrechtes, durch Jacobs Hinterlist auch noch um den Schatz des väterlichen Hauptsegens gebracht worden war, und der Vater eben gesagt hatte: „es kam dein Bruder mit List (במרמה) und nahm deinen Segen," —

* Auch die nomm. propr. עַקּוּב *a*) 1 Chr. 3, 24; *b*) 9, 17. Esr. 2, 42. Neh. 7, 45. 8, 7. 11, 19. 12, 25; *c*) Esr. 2, 45; sowie יַעֲקֹבָה 1 Chr. 4, 36 stammen daher, lehnen sich wohl aber, als auch synonym, zunächst an den eben davon primitiv benannten Erzvater an.

in den Worten: הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי, „wohl dass sein Name Jacob heisst, so hat er mich hintergangen nun zweimal: meine Erstgeburt hat er genommen, und siehe jetzt hat er genommen meinen Segen!"

Indem aber jetzt der hochbetagte Jacob selbst wieder an seine Söhne Segnungen ausspendet, und hierbei zumal an das verhängnissvolle עקב in Dans Orakel gelangt, da muss ja der Gedanke an jene seine grosse Versündigung mächtig in ihm aufwachen, die sich auch selbst an seinen Jacob-Namen fort und fort heftete. Denn jenes עקבי im Spruche über Dan ist kein zufälliges Wort, sondern es kennzeichnet eben den ganzen Dan, seine Schlangenhinterlist („eine Schlange auf dem Wege, eine Hornotter auf dem Stege", welche bloss ihre Fühlhörner über den bergenden Sand des Weges* emporstreckt) — mit dem „Stich in die Fersen des Rosses," welches sich darob bäumt, so dass „sein Reiter" (gleichs. ein Ritter Georg) „rücklings stürzte" (ויפל רכבו אחור), wonach selbst auch durch ein nachdrücklich am Ende stehendes anderes Wort (אחור, „hinterrücks," entgegen dem Fallen im ehrlichen Kampfe) das עקב fühlbar noch stärker markirt werden soll. — Und hierbei wären dem יעקב κατ' ἐξοχήν nicht seine Sünden bei- und schwer auf's Herz gefallen?** Man darf in Wahrheit sagen, wenn in andern Söhnen die Lichtseiten Jacobs gleichsam individualisirt waren, so ist sein schwarzer Flecken (sein natürlicher Mensch) eben in Dan personificirt, „der Schlange auf dem Wege, der Hornotter auf dem Stege,

* עלי könnte an sich auch seyn an (dem Wege, an dem Stege, Del., Ed. Böhm.), doch ist wenigstens die von Fürst HWB. dafür angeführte Stelle Hiob 18, 10 עלי נתיב grade nicht beweisend: „verborgen in der Erde ist seine Schlinge und seine Falle auf der Bahn" (s. v. Ew.; was sollte sie auch daneben?), ja nach V. 11 kann er die Gefahr nicht einmal umgehen: „ringsum betäuben ihn Schrecken, und verscheuchen ihn auf dem Fusse" (לרגליו, Hab. 3, 5., d. i. auch von hinten).

** Ja dass sie ihn schon lange gedrückt haben, bezeichnet die Form קויתי, wovon Busch l. l. §. 8: *Non opinandum, Jacobum ab exspectando desiisse, quando desiderium in Praeterito eloquitur; per id enim continuatio potius quam cessatio insinuatur.* S. u. S. 171.

die da sticht die Fersen des Rosses, so dass fiel sein Reiter rückwärts," wobei auch das plötzliche historische וַיִּפֹּל Reminiscenzen verräth.* Ja klingt das doch selbst an die Ränke und Listen des Erzfeindes, der alten Schlange im Paradiese unverkennbar an, welcher der Weibessame den Kopf zertreten, die aber ihren Besieger in die Ferse stechen werde (ואתה תשופנו עקב 3, 15., woran jetzt, ausser עקב selbst, phonetisch auch noch שפיפן erinnert, s. ob. S. 86 ff.). Aus Jacob — er wusste es durch ausdrückliche göttliche Offenbarung (28, 13 ff., vergl. 32, 29 f. 48, 3 f.) und hatte es so eben im Orakel über Judah ausgesprochen — sollte der obsiegende Weibessame einst kommen, und doch steckte in ihm selber auch solcher Schlangensame, — dieser nun sogar personificirt in Dan, von welchem die hinterlistige Schlangennatur so nackt ausgesagt werden muss! ** Fürwahr, man braucht nicht an Dans Bilderdienst (Richt. C. 18), das Vorbild des antitheocratischen Zehnstämmereichs, oder an die Angabe des Hippolytus (b. Del. 640), dass Judas Ischarioth ein Danit gewesen sey, zu denken, um die alte „von Hippolytus bis zu Photius" gehende Sage auch schon nach unserer Stelle, verbunden mit jener im Protevangelium, zu verstehen, aus dem Stamme Dan (von „einer danitischen Mutter und einem lateinischen Vater") werde einst der Antichrist kommen,*** wie denn verhängnissvoller-

* In diesem ganzen, wie natürlich in Futuris verlaufenden, Segen Jacobs findet sich das Perfectum, nächst V. 18, von wirklichen historischen Vorgängen V. 4 (Ruben), 6 f. (Simeon u. Levi) und in lebhafter consecutiver Vergegenwärtigung 9 u. 11 (Judah), 22 f. u. 26 (Joseph); das ו consec. Imperf. bei ebenfalls histor. Recapitulation 23 f. (Joseph), dagegen in lebhafter descriptiver Fortsetzung so, wie an uns. St., nur noch V. 15 (Issaschar), wobei histor. Anamnese ebenfalls wohl möglich ist.

** Die Erinnerung Ed. Böhmers (292) an 37, 2., wonach „Dan auch unter denjenigen Söhnen Jacobs war, deren schlechten Ruf Joseph dem Vater hinterbrachte," verschlägt hier darum nicht, weil eben diese übrigen Brüder alle ihren Segen ohne einen solchen Stossseufzer empfingen.

*** „*Ex Dan nascetur Antichristus, ut communiter tradunt Patres*": Corn. a Lap; Del. a. O., vgl. Keil. Ad. Osiand. 694 sq. th. typisch th. antitypisch (s. ob. S. 164): „*si vero sententiam cum praecedd. jungere*

weise schon im A. T. 1 Chron. 2, 3—Cap. 8* und schliesslich auch im N. T. unter den Versiegelten der Apocalypse (Cap. 7) der Stamm Dan fehlt. Also doch Dan in der That und überhaupt unter den 12 Söhnen Jacobs das, was unter den 12 Jüngern Jesu Christi — Judas Ischarioth.

In diesem unseligen Dan erblickt sich jetzt Jacob durch das Medium des unwillkürlichen עקב wie in einem Spiegel. Hatten doch auch die meisten der übrigen Söhne ihr Theil so erhalten, dass sich die Weissagung über sie an ihre Namen heftete.** Nun ist zwar von Dan V. 16 schon gesagt דן ידין עמו (Dan wird seines Volkes Sache führen***): in dem finalen Schlangenwesen aber, in dem verhängnissvollen עקב (mit אחור) hörte Jacob mit Entsetzen ja auch seine eigne Annomination. War das nicht Jacob selbst, wie er leibte und lebte und lautete? Bei diesem Klange und jenem damit grade characterisirten Wesen musste er zusammenzuckend eben Sich wieder erkennen.

vis, tunc sensus erit: quoniam hanc tribum Dan serpentina malitia praeditam fore video, spero, Domine, ut me salves ab ea, quemadmodum de Simeone et Levi dixerat: in consilium eorum non veniat anima mea."

* Zugleich „*ita ut tempore reversionis ex Babylone nihil de Dane exstet*," Pelarg. in Gen. 682.

** Wollten wir ראובן (*ecce filius*) V. 3 hierzu auch noch nicht in Betracht ziehen, so tritt jene im A. T. häufige Paronomasie (*nomen et omen*, vgl. bes. 29, 32 ff.) schon am nächstfolgenden Brüderpaare שמעון ולוי אחים V. 5 dadurch hervor, dass die falsche Anhänglichkeit in dem Zweiten, Levi (von לוה *adhaerere* vergl 29, 34), markirt ist, dann aber immer directer V. 8 in Judah (vgl. 29, 35) sogar zweimal, יהודה אתה יודוך אחיך ידך בערף איביך (wenn auch das andremal wie ein schwächeres zweites Echo); V. 13 in Sebulon (v. זבל „wohnen" vergl. 30, 20) durch den Zusatz לחוף ימים ישכן, und selbst V. 14 in Issaschar (יששכר, als vom Heben und Tragen, נשא, nämlich der Last V. 15 לסבל ויהי למס עבד); ganz offen weiterhin eben in דן ידין עמו V. 16; in גד גדוד יגודנו והוא יגד עקב V. 19, wie zumal endlich auch V. 22 ff. יוסף als zunehmend und wachsend (בן פרת). — Aehnlich so auch früher in dem noachischen Testament 9, 25 ff., כנען עבד עבדים יהיה (anknüpfend an כנע „beugen") und יפת אלהים ליפת.

*** Wenn man nicht auch hier in דן vielmehr ein Selbstgericht Israels erkennen will (דין als richten), zumal da folgt כאחד שבטי ישראל (als einer der Stämme Israels), wogegen dies, wenn דין s. v. a. *causam agere*, im Accus. zu fassen.

Oder ist diese Erinnerung bei dem עקב an Jacobs Namen und Wesen, seinen ganzen alten Menschen, etwa zu gesucht? Nun, wir haben dasselbe nicht nur von seinem dabei so stark betheiligten eignen Bruder bitter ausgesprochen gefunden (27, 36), wir finden es auch noch weiterhin mehr als einmal grade so wieder. Schon Hos. 12, 3 f.: „ein Rechten hat Jehovah mit Judah und hat Jacob heimzusuchen, nach dessen Wandel, nach seinen Werken giebt er's ihm heim“: בבטן עקב עת אחיו („im Mutterleibe hat er hintergangen seinen Bruder“); und noch bündiger Jer. 9, 3 כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך („jeder Bruder hinter — hintergeht, und jeder Freund geht mit Verleumdung um“), wozu Neumann (Jer. I, 505): „עקוב יעקב mahnt zu laut an die Geschichte von den Listen Jacobs gegen Esau Gen. 25, 26. 27, 36., um ein Anklingen der prophetischen Rede an diese nicht vorauszusetzen, — es galt ja den Verheissungssegen der Erstgeburt, das theuerste Gut, um welches der Bruder den Bruder brachte.“ Dabei erinnert dieser Ausleger selbst noch an Jer. 17, 9 עקב הלב מכל ואנש הוא מי ידענו („hinterlistiger ist das Herz als alles, und schlimm ist es, wer kennt es aus?“), wozu er (S. 692) bemerkt: „wie hart klingt dem Menschenohre solches Wort! Und das עקב lautet so eigen an יעקב an und an die listigen Ränke des Vaters dieses Volkes!“

So durchzieht List und Hinterlist Jacobs Natur und Namen wie von Anfang an so auch fort und fort. In ihrer ganzen Nacktheit sieht er und hört er sie jetzt gegenständlich in seinem Sohne Dan, einem Jacobus redivivus. Doch der Vater selbst ist im heissen Feuer der Angst, ja des Kampfes mit Gott (32, 24—33), und der Vergeltung (S. 161) siebenfach geläutert. Ganz ausgetilgt aber sind damit weder dies sein natürliches und habituelles Wesen, noch seine daher entsprungenen alten Thatsünden. Ein offenes Wort der Reue vor Vater und Bruder, vor Gott haben wir von ihm bisher noch nicht vernommen. Hier, am Lebensschlusse, bricht es hervor bei der allzugrellen Mahnung daran in Dan und seiner Schlangenlist, in עקב, diesem leibhaften Stück des יעקב; es bricht hervor in dem brünstigen Seufzer (ohne den er auch nicht würde haben weiter

segnen können): לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְהוָה, „Deinem Heil" (oder Deiner Erlösung) „entgegen harre ich, Jehovah!" Nach langer Zeit, seit die Erzählung in das Heidenland Aegypten übersiedelte, hören wir hier aus dem Munde des sterbenden Vaters zum erstenmal wieder — und in diesem Buche auch zum letztenmal — jenen Namen der innigsten Gottvertrautheit, den Namen des Offenbarungs-, Bundes- und Heilsgottes, die Namensanrufung des wahren Glaubens, deren Anfang unter Seth uns schon 4, 26 vorführte (אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה). S. Bibelstud. I Art. 2; ob. S. 60. Schon hiernach ist jener Seufzer, aus der Elendstiefe des natürlichen Menschen und seiner Sündhaftigkeit heraus, ein Wort und Gebet des Glaubens. Diesem Heilsgott, Jehovah, allein eignet die יְשׁוּעָה (Ps. 3, 9. Jon. 2, 10): darum heisst sie auch יְשׁוּעָתְךָ, Dein Heil," das von Dir und (ohne anderes, menschliches Thun, Werk und Verdienst) nur von Dir kommt und zu Dir führt (*τὸ σωτήριόν σου*, Luc. 2, 30. 3, 6. Act. 28, 28). Nicht aber irdisches Heil und Wohlergehn ist es, dem er „entgegenharret" und, wie es in der Form קִוִּיתִי sogar zunächst liegt, schon lange und immer entgegengeharret hat (s. ob. S. 167): der Sterbende hat für sich damit nichts mehr zu schaffen; sein diesseitiges Haus ist bestellt. Die יְשׁוּעָה Jehovahs ist demnach nur die der unsterblichen Seele, die ihrer Versöhnung (in dem יֵשׁוּעַ) gewiss ist.*

In diesem kurzen Ausrufe des Patriarchen liegt daher alles das eingehüllt, was ein guter Christ, dem nicht mehr

* Ein momentanes Aufdämmern des Wahren, obwohl nicht den Kern treffend und festhaltend, bei Herder (Brr. d. Stud. d. Theol. betr. I. Br. 6.): „Ist's eine blosse Erholung, ein geschöpfter Ruheseufzer des ermatteten Vaters? Oder ist's Hinüberblick in das Land der Väter, mit dem Wunsche eines sanften Ueberganges? [S. ob. S. 163.] Oder endlich erinnert sich Jacob bei dem, was er eben über Dan aussprach, ähnlicher Umstände, Nachstellungen und Errettungen seines Lebens, und dankt Gott für geleistete Hülfe? Dem letzteren gäbe ich nach der Geschichte und dem Character Jacobs beinahe den Vorzug." — Wären jene „Nachstellungen", was aber der Zusammenhang verbietet, activ gemeint, Herders divinatorischer Sinn hätte, auch ohne die im Namen liegende Motivirung, schon das Richtige getroffen.

das עד כי יָבֹא שילה (V. 10), sondern בָּא שילה gilt, in seinem letzten Stündlein nur immer von gläubiger Beichte und Zuversicht aussprechen und empfinden kann.

Wir haben nun wohl nichts weiter hinzuzufügen, als dass die hier vorgetragene Erklärung des änigmatischen Sterbeseufzers Jacobs dem Wortlaute, der einen Moment nicht auf die umstehenden Söhne, sondern auf ihn, den Wortführenden, auf Jacob selbst zurückgeht, ebenso wie dem Zusammenhange organisch entspricht. Als ein noch weiteres Zeugniss aber, dass an dem עקב und dem hierin characterisirten und culminirenden Schlangenwesen bei Dan der יעקב tiefbewegt sich Selbst wiedererkannt hat, wird dann auch die nächstweitere Fortsetzung der Testamentsrede, über Gad V. 19 (S. 166), gelten, der, wenn auch nicht mit Schlangenaggression, wie Dan, so doch, selbst angegriffen, zuletzt mit hinterlistiger Defensive obsiegt, wobei die Rede in dem bedeutsamen und das in Frage stehende Räthsel hauptsächlich erschliessenden ע ק ב wieder nach- und ausklingt.

V.

DAS
GROSSE BEKENNTNISS
1 TIM. III, 16.

Ein strahlendes Diadem ächter geistlicher Juwelen, in goldenen Reif gefasst, ist die schwungvolle Stelle der Pastoralbriefe 1 Tim. 3, 16: spannend ihre Einführung, gewichtig ihre Prägnanz, perlend der Rhythmus, kostbar der Inhalt, geheimnissvoll im Ausdruck, tiefsinnig im Zusammenhang; um dieser Eigenschaften willen aber auch ein vielgedeutetes Räthsel für die Auslegung.*

Unsre Bemühung um Erfassung des hohen Kleinodes wird dahin gehen, sowohl der Grossartigkeit dieses apostolischen Monumentes im Ganzen und Einzelnen gerecht zu werden, als auch alle Willkür und damit jede anderweite Erklärung der in ihren einzelnen Gliedern an sich allerdings vieldeutigen Stelle mit den in ihr selbst liegenden grammatisch-historischen Mitteln möglichst für immer auszuschliessen. —

In den bisherigen Pastoralanweisungen für seinen geistlichen Sohn und ephes. Vicar Timotheus hat der Apostel, nach einem rückschauenden polemisch-thetischen Vorwort über das Ziel des christlichen Lehramtes (Cap. 1), zunächst gehandelt vom kirchlichen Gebetsgottesdienst (Cap. 2) nach Inhalt (V. 1 — 7) und Gestalt sowohl von Seiten der Männer (V. 8) als der Frauen nach ihrer grundsätzlichen

* Schleiermacher (crit. Sendschreiben 1807) bekennt S. 200 f., „es möchte schwer seyn, hier Alles genau auf's Reine zu bringen." — Aeltere Literat. b. Wolf Cur. u. Deyl. Obss. I, 317 sq.; neuere b. A. C. Fleischmann, Ep. ad Tim. I. 1791 p. 148 sq. u. a. Comm.

Lebensstellung (V. 9—15, ob. S. 98), und hierauf Cap. 3 von den Eigenschaften kirchlicher Beamten am Wort (Bischöfe, Pastoren V. 1—7) und im äussern Dienst (Diaconen und Diaconissen V. 8—13). Er schreibe dies, fährt er V. 14 ff. fort, damit, falls seine Hoffnung bald selbst in Ephesus einzutreffen sich verzöge, Timotheus „die rechte amtliche Verfahrungsweise im Hause Gottes kenne (*ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*), sofern dieses Haus sey eine Gemeine des lebendigen Gottes" (*ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*), und diese Gemeine (LUTH.) oder Kirche wieder „eine Säule und Grundveste der Wahrheit" (*στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*), gleichwie auch im 2. Br. an Tim. 2, 19 dieselbe Kirche als *στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ* (s. u.) und dann im folgenden V. nach ihrem Inhalt als *μεγάλη οἰκία* characterisirt wird.

Indem wir so *στῦλ. κ. ἑδρ. τ. ἀλ.* als Epexegese von *ἐκκλησία θεοῦ ζ.* und nicht als eine zweite Erklärung von *οἶκος θ.* fassen, schwindet die anscheinende Incongruenz der Bilder, sofern ein „Haus" und zwar das Haus Gottes nicht wohl zugleich selbst wieder als eine „Säule", gleichsam als Caryatide oder auch nur als Thurm, unmittelbar gebraucht und gedacht werden möchte.** Die Bilder liegen an uns. St.

* Die LA. ohne *σέ* (T. Rec., LACHM., TISCH., geg. Vulg., LUTH.) erhebt den Ausdruck über die persönliche Sphäre hinaus in das Allgemeine, worin die erstere ohnehin mitumschlossen ist. Darum, und weil in dieser überhaupt dem Oecumenischen zustrebenden St. *οἶκος θεοῦ* nicht ein locales Gotteshaus ist, kann auch die erklärend (*ἥτις*) angeschlossene *ἐκκλησία*, zudem mit dem significanten Character als *θεοῦ ζῶντος*, nicht eine particulare, wie etwa die ephesinische (DORSCHE, Theol. Zachar. ed. 3. II, 69; v. MOSHEIM, Erkl. 327 f.), sondern nur die catholische „Kirche des lebendigen Gottes" seyn. (Vgl. HEUMANN, Erkl. 233, R. ROTHE, Anff. d. chr. Kirche I, 300.)

** Wiewohl Hermae Pastor vis. 3, 2 f. sim. 9, 2 ff. (4. 12. 13) u. a. allerdings die Kirche als einen fortgehenden Thurmbau aus weissen, geschlossenen Quadern darstellt, dessen Felsengrund und Pforte der Sohn Gottes, dessen Erbauer seine Boten und (in Jungfrauen dargestellt) der heil. Geist, dessen Steine aber seine lautern Bekenner sind (*ἡρμοσμένοι γὰρ ἦσαν [οἱ λίθοι] καὶ συνεφώνουν τῇ ἁρμογῇ μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων, καὶ οὕτως ἐκολλῶντο ἀλλήλοις ὥστε τὴν ἁρμογὴν αὐτῶν μὴ φαίνεσθαι. Ἐφαίνετο δὲ ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου ὡς ἐξ ἑνὸς λίθου ᾠκοδομημένη* — vis. 3, 2).

wohl nicht auf- sondern nebeneinander (vgl. v. Mosh. 326), sind daher, wenn auch durch Ideeenverbindung verwandt, doch eigentlich separat, aber durch die zwischeninnestehende *ἐκκλησία* vermittelt. Denn allerdings ist diese Kirche oder Gemeine nach der einen Seite ein „Haus“, und nicht nur in dem Sinne wie sonst die Einem Hause angehörige Familie auch selbst ein „Haus“ genannt wird (*continens pro contento*), sondern die christliche Gemeine ist auch in Wirklichkeit ein Haus, da Gott in ihr wohnt, daher hier *οἶκος θεοῦ*; erhält aber die eben dieses Haus Gottes bildende *ἐκκλησία* selbst alsbald das erhöhte Prädicat als *θεοῦ ζῶντος* (über dessen Motiv auch noch später), so tritt ebendamit das wohl möglicherweise von dem immerhin vorbildlichen Tempelgebäude der heil. Stadt entnommene Bild des *οἶκος θεοῦ* (Matth. 21, 13: Hebr. 3, 6. 10, 21 vgl. ob. S. 81) in das volle rechte Licht, sofern das neutestamentliche Haus Gottes nicht aus Stein und Mörtel besteht, sondern aus „lebendigen Steinen, ein geistliches Haus“ (1 Petr. 2, 5. Eph. 2, 20 ff.); und wie dieser heilige „Tempel Gottes“ (1 Cor. 3, 16 f. und *ναὸς ζῶντος θεοῦ* 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 21), diese aus lebendig-persönlichen Gliedern bestehende Kirche, auch auf einem lebendigen Grunde ruht, „auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus Selbst Eckstein ist“ (Eph. 2, 20 vgl. Matth. 16, 18), so wohnt denn eben in ihr auch der „lebendige Gott“ (*θεὸς ζῶν*) und sein heiliger Geist (1 Cor. 3, 16 f. vgl. Röm. 8, 9), welcher diese seine Kirche auf jenem Grunde gesammelt, zur Einheit fest verbunden und zugleich gegliedert hat, und so auch fort und fort sie immer weiter und höher erbaut. *

* Der so mit jenem Tropus des N. T. von einem geistlichen Hause Gottes correlate Begriff des „Erbauens“ findet sich im A. T. ebenfalls noch nicht, denn der figürliche Sinn von בנה schliesst sich hier nur an das ganz entsprechende בית an und bezeichnet demnach ein extensives zeitliches Wachsthum, sey es der Familie, wie Gen. 16, 2. 30, 3., sey es des Wohlstandes überhaupt, wie zumal bei Jer. z. B. 12, 16. 24, 6. 42, 10 (parall. נטע pflanzen) u. a., Ps. 28, 5. Hiob 22, 23., mit בית selbst verbunden Spr. 24, 3; wofür LXX fast durchgängig *οἰκοδομεῖν* (Jer. 24, 6 *ἀνοικοδομεῖν*, nämlich Verwüstetes). Aber auch im N. T. ist jenes geistliche *οἰκοδομεῖν* etwas anderes als die nach und nach

So wohnt ja denn mit dem lebendigen Gott, mit dem heil. Geiste die „Wahrheit“ persönlich in diesem Gotteshause.

bei uns bräuchlich gewordene sogen. „Erbauung,“ — eine Begriffswandlung, die, characteristisch mit Verwandlung der Anschauung selbst Hand in Hand gehend, von dogmen- u. kirchengeschichtlicher Bedeutung ist. Denn während unsere Zeit unter Erbauung gewöhnlich nur eine Rührung oder Bewegung, vielleicht auch wirkliche Förderung der individuellen Seele als solcher versteht und dazu ascetische „Erbauungsbücher“ (mit einem oft homöopath. Minimum christlicher Anregung u. Nahrung) in Menge und namhafte homiletisch-literarische „Bausteine zum Aufbau der Gemeine“ besitzt, ist das neutestamentliche οἰκοδομεῖν (οἰκοδομή) wesentlich ein Erbauen jenes geistlichen Tempels der christlichen Gemeine aus „lebendigen Steinen“ (ob. 1 Petr. 2, 5) d. h. ein immer festeres und innigeres, gedeihliches und wahrhaftes (in- und extensives) Einfügen und Einbauen aller einzelnen gläubigen Seelen in den immer wachsenden, immer erweiterten Bau, dessen Grund- und Eckstein Jesus Christus ist, und wobei die Erbauung der einzelnen Seele und dieser geistliche Tempelbau in stetiger Wechselbeziehung stehen, organisch und solidarisch mit einander steigend oder zurückgehend. S. z. B. Act. 9, 31 ἡ ἐκκλησία — εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη κ. τ. λ., Ephes. 4, 12 f. πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, und bes. 2, 19 ff. ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. Dasselbe Bild consequent (wie im A. T. בנה fig. vorzugsweise bei Jer.) bes. in den Brr. an d. Corinth., z. B. 2 C. 10, 8. 13, 10 εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν (vgl. ob. Jer. 24, 6. 42, 10) cet. wie auch bei dem „Felsen-“ Apostel selbst 1 Petr. 2, 4 ff. πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα — καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός κ. τ. λ.; wonach denn überall das Erbauen wie das Erbautwerden und Sicherbauen normal in die christliche Gemeinschaft hinein erfolgt, ein dieser gegenüberstehendes ἑαυτὸν οἰκοδομεῖν 1 Cor. 14, 4 f. 17 vgl. 12. 26 (u. 8, 1. 10) aber ebenso entschieden als einseitig bezeichnet wird, wenn auch dann immerhin selbst auch jeder einzelne Christ sogar in seinem Leibe wiederum einen Tempel des ihm innewohnenden heil. Geistes besitzt und heilighalten soll (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11). Demnach giebt es keine wahrhafte „Erbauung“ des einzelnen Christen, die losgerissen wäre von dem solidarischen Gesammtbau des Hauses Gottes, wovon übr. auch das neben dem οἰκοδομεῖν erscheinende und seiner Natur nach isolirt unmögliche ἐποικοδομεῖν (auferbauen) Act. 20, 32., ob. Eph. 2, 20. Col. 2, 7. Jud. 20 vgl. 19 und συνοικοδομεῖν (miterbauen) wie Eph.

Doch dieser ewige göttliche Urquell der Wahrheit strömt auch aus in Thaten und Worten; der neue Tempel Gottes umfängt diesen lebendigen Quell, dessen Strom aber auch hinausgeht (Ezech. 47, 1—12 vgl. Apoc. 22, 1 f.). Die selige Besitzerin der Wahrheit, die Kirche des lebendigen Gottes, hält das Licht nicht verschlossen; sie lässt es strahlend über sich hinaus dringen, wenn sie auch fort und fort der haltende und tragende Leuchter der Wahrheit für alle Welt ist (vgl. Philipp. 2, 15 f. *μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ λόγον ζωῆς ἐπέχοντες*, u. uns. Comm. z. d. St.), so dass die Wahrheit niemals von der Kirche kann losgelöst werden.

Und so ist die Kirche des lebendigen Gottes nach der anderen Seite eben auch eine „Säule und Grundveste der Wahrheit“. — Beides aber, was so jenseit und diesseit der „Kirche“, wenn auch nicht in organisch zusammengehörigen Bildern, doch in genetischer Ordnung von ihr prädicirt wird, dort eine Behausung Gottes, hier eine Trägerin der Wahrheit zu seyn, so dass in ihr der lebendige Gott wohnt und auf ihr die Wahrheit beruht, Beides sind gewiss mächtige Motive für alle *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* (1 Cor. 4, 1 f. Tit. 1, 7), würdig und weislich darin zu wandeln und darüber zu halten.

2, 22 zeugt. Und so ist dieses architectonische Bild von Haus und Erbauen nur ganz gleicher Bedeutung als das physiologische von dem Leibe (*σῶμα*) Christi und dessen Gliedern (Röm. 12, 4 f. 1 Cor. 12, 12 ff. 27. Col. 1, 24. Eph. 1, 22 f. und beides verbunden 4, 12 u. 16 *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*), deren keines gedeihen, ja auch nur leben kann ausser in der Leibesgemeinschaft. Beide Bilder sind daher völlig synonym, wenn auch bei dem Bau der tragende Grund- und Eckstein unten, am Leibe das hebende und belebende Haupt oben ist. Ja noch ein drittes, ganz gleichartiges, Bild für dieselbe geistliche Solidarität bietet die Schrift dar: es ist der jenem mineralischen von „lebendigen Steinen“ auf ihrem Grund- und Eckstein und dem animalischen von Haupt und Gliedern Eines Leibes entsprechende vegetabilische Organismus des (nun von unten nach oben reichenden) Weinstocks und seiner Reben Joh. 15, 1 ff., deren ebenfalls keine, von jenem losgelöst, grünen, gedeihen und Frucht bringen kann. (Vgl. dazu u. a. auch Eph. 3, 17 f. u. Col. 2, 7 *ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι — καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι κ. τ. λ.* — wie ob. Jer. 24, 6 u. 42, 10 בָּנָה parallel נטע).

Nach dieser Auseinandersetzung über das innere Verhältniss der hochwichtigen vorbereitenden Aussagen von der Kirche als „einem Hause Gottes“ sowohl als „einer Säule und Grundveste der Wahrheit“, handeln wir nun weiter ebenso wieder über das innere Verhältniss dieses letzteren Doppel-Prädicates der Kirche des lebendigen Gottes als *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*.

Weist hier ersteres — *στῦλος* (Säule, Pfeiler) ebenso wie das gleichbedeutende *στήλη* auf die Wurzel *ἵστημι, ἕστην* (*στάω, στύω*) zurück, als etwas Feststehendes und darum auch das auf ihm Ruhende sicher Tragendes, so ist andererseits — *ἑδραίωμα*, ausgehend von *ἑδραῖος* festsitzend, wie dieses hinwiederum von *ἕδρα* Sitz (*ἕζομαι* sitzen), und dann weiter von dem Verb. *ἑδραιόω* festsitzen machen, festsetzen, etwas Festgesetztes (ganz so wie *ἕδρωμα* von *ἑδρόω* und *ἕδρασμα* von *ἑδράζω*, oder auch *θεμέλιος* Grundstein, z. B. 2 Tim. 2, 19 *ὁ στερεὸς θεμέλιος*, von *τίθημι, θέμα*, setzen), Luth. „Grundveste“; also — *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* ein Feststehendes und ein Festsitzendes zugleich.* Es ist aber nicht ganz genau, zu sagen, dass bei letzterem „dieselbe Idee“ sey als bei ersterem (Huther); auch soll man nicht beide WW. zusammenschweissen, wie Beng.: „*haec duo vocabula στ. κ. ἑδρ. sunt instar unius vocabuli, solidissimum quiddam exprimentis, quo notetur mysterium altissimum (unde στῦλος, a στάω) et fundatissimum (unde ἑδρ., ab ἕζω).*“ Wie sich hier dennoch fast unvermerkt schon ein guter Ansatz zur Scheidung zeigt,** so etwas anders b. v. Mosh. 333 f. (nach AA.: auf *στ.* ruhe nur ein Theil des Hauses, auf *ἑδρ.* das ganze Haus). Der eigentliche Unterschied beider WW. ist aber schon nach der obigen Ableitung mit nicht horizontaler, sondern verticaler Verschiedenheit ganz unzweifelhaft:

* Vergl. Dan. Heinsius b. Deyl., Obss. ss. ed. 2. I, 321.

** Vergl. auch Grot.: *Sicut columna basi, ita opus superius columnae innitebatur. Veritatem hic comparat operi supero* [?], *ecclesiam — columnae et basi, i. e. καθ᾽ ἓν διὰ δυοῖν columnae basim habenti.* Wiederum vorsichtiger als z. B. Palairet Obss. philol. („*hendiad. pro στῦλος ἑδραῖος*“) Fleischm.: *firmiter stabilitae columnae instar — nititur et fulcitur.* Aehnlich übr. auch schon Theod. Mops. (ed. Fritzsche 153) *ὡς ἂν ἐν αὐτῇ τῆς ἀληθείας τὴν σύστασιν ἐχούσης.*

ἑδραίωμα, das zum Festsitzen Gebrachte, ist das auf sich selbst Festruhende, in sich selbst Fundirte, dagegen *στῦλος*, als das nur Festgestellte oder Feststehende, bedarf erst selbst wieder eines Untersatzes, eines unmittelbaren Grundes, einer absoluten Grundlage, und muss seine Festigkeit von dieser, dem *ἑδραίωμα*, entlehnen. Sonach ist letzteres das Tiefere, Unterste (vgl. Hesych. *ἕδρα· βάσις*, und eben *βάσις* brauchen LXX für אדן, Postament, Exod. 26, 19 u. HL. 5, 15 zum Tragen von *στύλοις*, und für יסוד, Fundament, Exod. 29, 12 sowie Aq. *ἕδρασμα* für מכון Ps. 33, 14); auf diesem *ἑδραίωμα* ersteht erst *στῦλος*, und hierauf wieder ruht das so von Beiden Getragene — die Wahrheit, gleichsam das von dem der ihn gründenden Kirche organisch entsteigenden Thurme fernhin leuchtende Panier mit der Inschrift unseres 16. Verses: *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί κ. τ. λ.* und: *ἐν τούτῳ νίκα*! Sonach ist die Wortordnung bei *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* von oben hinab zur Tiefe gehend und auch dadurch, wie ihr reales Verhältniss zu einander es selbst ist, ganz entsprechend *τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Eph. 2, 20).

Muss schon hiernach jede weitere Frage um die Verdoppelung des Ausdrucks (*στῦλ. καὶ ἑδρ.*) verstummen, so wäre auch in noch anderer Hinsicht das alleinige *ἑδραίωμα*, ohne *στῦλος*, hier ungenügend, um die vorschwebende Idee des Tragens unverkürzt darzustellen, da auch *στῦλος* für dieselbe durchaus nicht müssig ist. Denn, ähnlich wie vorher Beng., aber auch ebenfalls ohne klare Bewusstheit, sagt Deyling, Obss. ss. I, (317 sqq.) 320 richtig: „*Ecclesia proinde ἑδρ. τ. ἀληθ. appellatur, quia veritas subsistit in ea* [*ecclesia*], *fulcitur, sustinetur, sedet; eminet, et velut in edito loco conspicienda exhibetur*“: * das bis *sedet* Gesagte fällt dem *ἑδρ.* vorzugsweise, doch auch dem *στῦλος*, das folgende *eminet cet.* vorzugsweise dem *στῦλος* zu. Sicher und hoch die Wahrheit zu tragen, Beides ist die Mission der Kirche des lebendigen Gottes. **

* Aehnlich Grot. weiter (vgl. v. S.): *Veritatem sustentat atque attollit ecclesia; efficit ne elabatur ex animis, efficit ut longe lateque conspiciatur.*

** Unerheblich ist dagegen und unsicher, welches Motiv den

Zum Erweise der innern Berechtigung davon, dass die Christliche Kirche die Trägerin „der Wahrheit“ sey, würde es schon genügen, auf die symbolische Definition (C. A. VII. p. 11) zu verweisen: *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur*

Apostel grade zu diesem Bilde von Grund und Säule oder Pfeiler geführt haben möchte. Man sucht die Veranlassung dazu th. auf israelitischem, th. auch auf heidnischem Gebiete. Im israelit. Gesichtsfelde lägen die Erinnerungen an die Wolken- und Feuersäule des Wüstenzuges, Exod. 13, 21 f. (z. B. C. a Lap., Dan. Heins. b. Deyl. I, 321), welche aber nur die Form, nicht auch die grade hier maassgebende Festigkeit einer Säule hatte, am wenigsten ein ἑδραίωμα war; oder an die beiden Tempelsäulen יכין und בעז (s. ob. S. 1: z. B. S. Schmid AA. b. Heum., Erkl. 230); oder auch an den jerusal. Tempel überhaupt, zumal als ein Vorbild der ἀληθινά od. Wirklichkeiten in der christl. Kirche (z. B. Theophyl. b. Dorsche, Theol. Zach. ed. 3. II, 69; vgl. ob. Grot.); gewisser, aber selbst wieder mehrseitiger, rabb. Parallelen (b. Lightfoot, Wetst., Schöttg., s. Wolf, Beng., Wegsch., Heydenr. cet.) zu geschweigen; — in den heidnischen Gesichtskreis dagegen fielen die Beziehungen auf Götzentempel, weshalb hier der Zusatz θεοῦ ζῶντος (Heum. 229, Beng.), und zwar, da unser Brief nach Ephesus gerichtet, zunächst auf den dortigen Dianentempel selbst (bes. Jac. Gothofred. u. AA. b. Deyl. 319 u. Heum. 230, Beng.); oder auf eine durch ein Piedestal (Sockel) gehobene Statue der Veritas (s. b. Deyl. 320), wie ja denn Movers (Phönic. 292), übr. ohne Bez. auf uns. St., das Götzenbild כיון (Am. 5, 26) als „ein aufrecht oder fest Gestelltes, eine Säule, κίων — die ältesten Symbole der Gottheit,“ deutet. Nach andern Seiten hin hat man sogar an öffentliche Anschlag-Säulen mit Inschriften, Decreten cet. (hier dem göttl. Worte) gedacht (Franc. Junius b. Deyl. 322, Gatak. AA. b. Heum. 230 f., Palairet, Obss. 405), oder dem ἑδραίωμα, was hierzu ebenfalls ganz unpassend, die wiederum zu στῦλος (da עמוד 2 Kön. 11, 14 ein Standort, eine Bühne ist) unpassende Bedeutung eines Königs-Stuhles (Al. Morus b. Deyl. 321) geben wollen, obwohl auch selbst für eine blosse Lehrkanzel in στῦλ. κ. ἑδρ. (τ. ἀληθ.) der Apparat im Ausdruck unverhältnissmässig wäre. Da könnte gewiss viel eher an die Inschriften des eben auf die Kirche deutenden „festen Grundsteines Gottes“ (2 Tim. 2, 19 od. Apoc. 21, 14) gedacht werden (S. 174). Das jedoch ungleich näher, als alles dieses, Liegende ist für die gesuchte Ideeenassociation zu dieser architectonischen Bildrede doch wohl ohne Zweifel eben die unmittelbar vorausgehende von einem „Hause Gottes“, ohne dass übrigens deshalb beide Tropen unmittelbar und streng in einander eingreifen müssten. (S. 174 f.)

sacramenta, sowie (Apol. C. A. IV. p. 148): *Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec Ecclesia proprie est columna veritatis: retinet enim purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, h. e. veram Christi cognitionem et fidem;*" wozu derselbe MELANCHTHON, Enarr. ep. I. ad Tim. 1561 (f. 44—55) 50 sq.: *norma vero est verbum Dei et symbola, quae certe sunt breves articuli sumti tantum ex verbo Dei.* Schön und warm auch CALV. z. u. St.: *Quid enim magnificentius potuit dici, quid aeterna illa veritate augustius magisque sacrosanctum, qua et Dei gloria et hominum salus continetur? Si in unum cumulum congerantur omnes profanae philosophiae laudes, quibus a suis sectatoribus ornatur, quid hoc ad dignitatem coelestis hujus sapientiae, quae sola et lux et veritas, et doctrina vitae et via, et regnum Dei praedicari meretur!*" Hieraus erhellt, inwiefern der Kirche, der alle Particularkirchen überragenden und übergreifenden stetigen Gemeine des Herrn auf Erden, jenes majestätische Prädicat, mittel- und unmittelbare Trägerin der Wahrheit zu seyn, wozu jeder ihrer lebendigen Steine das Seinige beiträgt und mitwirkt, unverkümmert und ausschliesslich zusteht. Nach ihrem Grundsatze: *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ* (Röm. 10, 17), bewahrt und verkündigt sie fort und fort die Wahrheit aller Wahrheiten, die allerverbürgteste wie allerhöchste Wahrheit, nämlich die nun ihr anvertrauten *λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 2), deren Centrum eben die im A. B. zwar geweissagten, aber erst im N. B. wirklich historisch eingetretenen, nachstehend articulirten Heilsthatsachen bilden, welche SCHLEIERMACHER (S. 197) nur aus der Glaubensperipherie heraus selbst auch für „eine einzelne Wahrheit" ansehen konnte. „Die Biblischen Grundbegriffe der Wahrheit" haben wir übrigens bereits in Bibelstudien I, 1—53, und eben dabei die göttliche offenbarte Wahrheit als die Wahrheit schlechthin S. 23 ff. 50 ff., wie auch das normale Verhältniss der zur Seligkeit indifferenten und nur zeitlichen ausserbiblischen Wahrheiten zu jener ewigen und seligmachenden Wahrheit sattsam erörtert.*

* Vergl. ausserdem CALV. weiter zu u. St. (ed. Thol. p. 259) u. AEG. HUNNIUS, Exeges. ep. P. ad. Tim. I. (1602) p. 110. 117; DORSCHE

Wenn nun neben dieser apostolischen Aussage von der Kirche als Trägerin und Urveste oder als Strebe- und Grundpfeiler der Wahrheit auch der Gegensatz davon geltend gemacht worden ist, dass die Kirche selbst hinwiederum auch von der Wahrheit getragen und gestützt werde,* wie möchte man dieses Antidot gegen alle kirchliche Verkehrung und Trübung, wenn es auch ganz ausserhalb unserer Stelle liegt, bestreiten wollen! Beides stellt ja eben nur zwei Seiten eines und desselben Grundsatzes dar: *„ubi enim veritas ibi est ecclesia, et ubi est ecclesia ibi veritas“* (N. Knatchbull, animadvv., Oxon. 1676 p. 151). Und selbst das möchten wir nicht für den Schlüssel zur vollen Aufschliessung jenes scheinbaren Gegensatzes halten, was Baumgarten, Aechth. d. Pastoralbrr. 1837 S. 246 und nach ihm Wiesinger, Erkl. S. 457 bemerken, dass unsere St. die Wahrheit nur nach ihrer Anerkennung in der Welt, die andere Seite dagegen die Wahrheit an und in sich bezeichne. Vielmehr bedarf die Kirche als Trägerin und, so zu sagen, Ur-Heberin dar Wahrheit, auch für sich selbst unausgesetzt der sie allein frisch und rein erhaltenden göttlichen Wahrheit, sonach ganz dasselbe Verhältniss wie das der *norma normata* in den kirchlichen Glaubenssymbolen zu der *norma normans* des göttlichen Wortes (Form. Conc. init. p. 570 sq.). Und so sind es denn zuletzt eben nur bildliche Ausdrücke, die man dies- und jenseit nicht pressen soll, um welche sich diese Besprechung bewegt; man könnte daher mit einem vermittelnden Tropus wohl auch sagen: allerdings trägt die christliche Kirche und nur sie (ein wahrer

l. l. 68 sqq.: *Ecclesia est medium Sacrar. Literarum cognoscendarum ordinarium et efficax*, coll. Tertull. praescr. adv. haer.: *Ecclesiae commissam esse haereditatem Scripturarum.* (S. c. 37: *„Ego sum haeres Apostolorum: sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos.“*)

*) S. b. Dorsche l. l. p. 68 sq. Chrys. *ἡ ἀλήθειά ἐστι τῆς ἐκκλησίας καὶ στῦλος καὶ ἑδραίωμα*; Iren. *Columna et firmamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae.* Vergl. Aeg. Hunn. l. l. p. 110 und zwar schon nach Ephes. 2, 19 f.: — *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ κ. τ. λ.* vgl. 1 Cor. 3, 10 ff. — wie andererseits Hebr. 3, 6 *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάν τὴν παῤῥησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος — κατάσχωμεν.*

Christophorus) die Wahrheit in sich und über sich; aber Auge und Licht auf ihrem Wege durch die Welt zur Ewigkeit erhält sie doch erst durch das, was sie trägt.

Welcherlei Wahrheit aber unter „der Wahrheit" gemeint und begriffen werde, das besagen die nun folgenden Lehrartikel; wo daher diese in Glaube und Geltung sind, da ist die Kirche. —

Doch es giebt hierneben auch noch eine ganz andere Beziehung der in Rede stehenden Worte *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, womit eine ganze Reihe der eben besprochenen Schwierigkeiten dadurch umgangen wird, dass jene nicht als Prädicat der vorausgehenden *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*, sondern als Anfang eines neuen Satzes angesehen werden. Während nämlich *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* * nach catholischer wie reformatorischer Auslegung ** eben diese Säule und Grundveste der Wahrheit ist, *** glaubt eine ziemliche Zahl anderer, namentlich auch, obwohl nicht ausschliesslich, reformirter Exegeten (s. u.) die Aussage mit *ἐκκλησία* vorerst abgeschlossen, und nun *Στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* entweder sachlich als Characterisirung des nachfolgenden „Mysterium" und der von diesem umschlossenen historischen Wahrheiten (ähnlich als die Einführung z. B. 1, 15. 4, 9 *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος*), oder auch persönlich deuten zu sollen. ****

* Isolirt ist geblieben die unnatürliche und salzlose Bez. von *θεοῦ ζῶντος*, statt zu *ἐκκλησία*, zu dem folg. *στῦλος* (Heins. b. Beng., appar.).

** S. ob., ausserdem b. Wolf l. l. p. 47 sq. („*haec fere nostratium et plerorumque aliorum est sententia*"), Heum. 234 f. — Schleierm. 197 („die Alten alle — und gewiss ganz recht"), Mack, Matthies, Baumg., de W., Huth., Wies.

*** Sogar mit Hinzuziehung des folg. blossen *καὶ μέγα* als „etwas Grosses" (s. u. S. 190), mit weiter folg. explicat. *ἐστι*, s. b. P. Zorn, bibl. ant.-exeg. p. 825 f. u. b. Wolf, Cur. 449.

**** S. Beng.', Appar. ed. 2. p. 399 sq. u. Gn., mit Melvin., J. Camero, J. Fabric., J. Capell., b. Heum. 238 f. Croc., J. Melchior, Marck., Rhenferd, Alberti, Episcop., Limborch, Cler.; — E. Schmid, J. H. Ursin., G. G. Zeltn., Woll., Schött., Pfaff, Weismann, Oeder, Oporin., C. F. Börner, v. Mosh., AA. (Pol. Leyser), — Griesbach, Knapp, Fleischm. (149 sq.), Wegsch., v. Ess, Heydenr., v. Flatt, Aug. Hahn, v. Oosterzee (nun in

Gegen die aus dieser Interpunction resultirende Beziehung von στῦλος κ. τ. λ. auf den folgenden Inhalt des „Mysterium" (wodurch στῦλος gleichsam zur sechskantigen „Säule" würde) — eine Stellung, welche N. KNATCHBULL *„metathesin auribus meis duram"* und sogar ihr eigner Gönner v. OOSTERZEE „sonderbar und hart" nennt — sprechen namentlich folgende Momente: 1) das innerlich Unvermittelte und Abrupte dieses Anschlusses; 2) die Coordination zweier ohnehin schon unter sich copulirter Substantiva (στῦλ. καὶ ἑδρ.) mit einem Adjectivum (μέγα) zu vermeinten Prädicaten (SCHLEIERM. 191, DE W.), daneben auch noch 3) der einseitige Zusatz eines Adverb. (ὁμολογουμένως) erst zu diesem dritten Prädicate, wodurch dennoch 4) der Abfall in der Climax von den grösseren und in sich gesteigerten ersten beiden Elogien (στῦλ. κ. ἑδρ., s. ob.) nicht etwa aufgewogen, sondern nur noch fühlbarer wird, sowie endlich 5) auch noch real die offenbare Heruntersetzung der doch im Sinne des Apostels allerhöchsten „Wahrheit" von der „Erscheinung Christi im Fleisch" und seiner schliesslichen „Erhebung in die Herrlichkeit" (V. 16) zu einem blossen „Träger" der, somit unbenannt bleibenden, Wahrheit selbst, unter deren Categorie demnach jene grössten, weltbewegenden und die Seligkeit der Seelen bedingenden Heilsthatsachen nicht einmal mitfielen.

Dieselben Gründe sprechen endlich auch gegen die persönliche Beziehung der WW. στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας auf Christum (PROCOP. GAZ., EPIPHAN. b. Wolf 447. vgl. FLEISCHM. 148 sqq. 168 sq.), Dessen Uebergang von hier aus in ὁμολογουμένως μέγα τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, und zwar nicht nur wegen des überaus matt abfallenden neutralen Abstractum (μυστήριον), vielleicht auch noch mit einem wieder concret folgenden precairen ὅς (s. u.), sondern noch viel mehr wegen des nun nicht mehr als Subject, sondern als drittes Prädicat erscheinenden τὸ μυστήριον mit dem Art., den die

Gl. b eigentlich was in a tropisch) — wie auch schon ältere Textausgaben, s. BENG. App. — Vergl. J. AD. OSIANDER (T. E. Sigel), *Pro interpunctione quod columna et firmamentum veritatis sit magnum pietatis mysterium*, 1752 — und gegenüber: D. G. KESLER, *De ecclesia col. et firmam. veritatis*, 1763.

vorausgehenden beiden Prädicate nicht hatten, aller Concinnität widerspräche.

Noch weit sonderbarer wäre aber eine andere persönliche Bez., näml. eine Rückbeziehung des *στῦλ.* *κ. ἑδρ. τ. ἀληθ.* auf Timotheus, wo nun die grössere Interpunction erst nachfolgen würde mit dem, übrigens gleich unvermittelt, daher auch grade durch *καί* um so auffälliger neu eintretenden Satze *Καὶ ὁμολ. μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβ. μυστήριον κ. τ. λ.** Nun würde zwar die grammat. Bez. dieses Nominat. nicht grade einen sogen. „Atticismus“ (statt des Acc.) zum dekkenden Schilde, den auch Wegsch. (120) hier nur schwer zugesteht, erheischen, sondern jener Nom. könnte wohl direct noch von *ἵνα εἰδῇς — ἀναστρέφεσθαι* ressortiren: eben dann aber bildet nicht nur die örtliche Kluft dazwischen, sondern mehr noch das schreiende Widerspiel in den so zusammengebrachten Tropen des *ἀναστρέφεσθαι* mit *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* (eine wandelnde Säule und Grundveste!), ja auch schon das des *εἰδῇς* mit diesen letzteren ein starkes rhetorisches Hinderniss, wozu ausserdem auch noch die moralische Unmöglichkeit kommt, dass der Apostel diesen seinen eben hiernach (vgl. auch 1, 3 f. 18 f. 4, 7. 12. 14—16. 5, 1 ff. 21 f. 6, 11 f. 13 f. 20. 2 Tim. 1, 6—8. 13 f. 2, 1. f. 3 ff. 8. 15 f. 22 f. 3, 14. 17. 4, 1 f. 5) noch so sehr der Unterweisung und Ermahnung bedürftigen, jugendlichen Vicar (vgl. 4, 12. 2 Tim. 2, 22), und zwar doch immer nur hypothetisch, in überschwenglichen Ausdrücken „eine Säule und Grundveste der Wahrheit“ genannt hätte. Denn selbst das *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* Gal. 2, 9., von einem Jacobus, einem Kephas und einem Johannes gesagt, hat nicht nur kein *ἑδραίωμα,* geschweige ein *τῆς ἀληθείας* bei sich, es ist auch durch das vorangehende *δοκοῦντες* wie in das subjective Gebiet entrückt, und Apoc. 3, 12 *ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου* ist erst von der Zukunft, der

* So Greg. Nyss.: *ὁ θεῖος ἀπόστολος καὶ τὸν Τιμόθεον στῦλον καλὸν ἐτεκτήνατο, ποιήσας αὐτόν, καθώς φησι τῇ ἰδίᾳ φωνῇ, στῦλον καὶ ἑδραίωμα τῆς ἐκκλησίας* (! s. b. Fleischm., Heydenr. u. Huth.), Theodoret. (b. Wegsch.), G. Chillingworth, J. H. Majus, C. H. Rittmeyer, P. Zorn (s. Dess. bibl. ant.-exeg. p. 826), J. R. Rus (b. Wolf), AA.; auch v. Bunsen.

ewigen, und von einer Wirkung des Herrn, aber auch selbst dann von keinem *ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* die Rede. Gar nicht hierher gehören spätere freigebige Benennungen christlicher Lehrer als *στῦλοι* cet. b. Dorsche II, 72 sq., Deyl. 319, Heydenr. 198 f. — Und so durfte selbst ein Grotius über das nun erörterte *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* mit Recht bemerken: *Tituli hi sunt Ecclesiae*; *cui qui eos invident, mirum quam laborant ut haec verba sequenti periodo connectant*; und erwidert hierauf Beng. (appar.): *sed vicissim nullus Ecclesiae zelota* [was Grot. am allerwenigsten] *ipsi Mysterio pietatis hoc encomium eripiet*, *quominus habeatur columna et firmamentum veritatis*, so thut man jenem „Mysterium der Gottseligkeit", wie Beng. es freilich will, doch wahrlich keine Ehre damit an, dass man es zu einem blossen Stützpuncte (*στῦλος καὶ ἑδραίωμα*) der Wahrheit macht, während es nach unserer und der überh. recipirten Auslegung vielmehr die Wahrheit selbst ist und sie umschliesst (s. ob. S. 180 f.).

Was nämlich für wesentliche Wahrheiten „die Wahrheit" *κατ' ἐξοχήν* oder ihr Inbegriff in sich befasse, oder welcher Strahlenkranz dem Stern und Kern aller Wahrheit entströme, sagt der Schlussvers (16) des Capitels, das eigentliche Ziel dieser unserer Auslegung. — Damit rauscht der majestätische Cataract näher und näher.

Das V. 16 mit dem Bisherigen verbindende *Καί* ist mehr als einfache Copula, ist explicativ oder exegetisch (vgl. ob. S. 100): und zwar, od. nämlich (s. Win. Gr. 388 vgl. 1 Joh. 1, 16 u. a.; Heum. 238 *et sane*, 240 „und freilich," Wolf „*id est*", auch Beng. u. Fleischm.; nach Wies. nur „mit Nachdruck voran", nach Huth. „zugleich den folg. Prädicatsbegriff hervorzuheben"). Dieses „näher bestimmende" (Win.) *καί* führt uns nämlich aus jenem Portal schon tiefer hinein, wenn auch zunächst immer nur noch in den Vorhof oder auch das Heilige, nicht aber auch schon in das Allerheiligste und den hohen Chor der Kirche des lebendigen Gottes, sofern sie mit der Substanz der Wahrheit aller Wahrheiten betraut ist, durch den immer weiter spannenden, weil nun unmittelbar vorbereitenden, aber immer noch formalen Zusatz, dass es hier ein *ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον*, ja *τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας* gelte. — Beginnen

wir die Analyse dieser immer bedeutsameren Vorbegriffe mit dem örtlich nächststehenden *ὁμολογουμένως μέγα*.

Ueber *ὁμολογουμένως*, im N. T. nur hier, sind die sog. philol. Observations-Scribenten z. d. St. in Belegen (z. B. Raphel. aus Polyb. u. Arrian. p. 603 sq., Munthe aus Diod. Sic. p. 408, Krebs aus Fl. Joseph. p. 354 sq. u. aa.) ziemlich reichhaltig, vgl. z. B. Xenoph. Oec. 1, 11 *ὁμολογουμένως γε λόγος ἡμῖν χωρεῖ, ἐπείπερ εἴρηται κ. τ. λ.*, Polyb. (b. Raph.) *ἄνδρας ὁμολογουμένως ἀρίστους*, ganz so wie auch Joseph. (b. Krebs) *Μωσῆς ὁμολογουμένως — Ἑβραίων ἄριστος*. Danach, wie auch seiner Abstammung (*ὁμοῦ — λέγειν*) gemäss, bedeutet *ὁμολογουμένως* gleichlautend, einstimmig, einhellig (Luth. „kündlich" d. i. offenkundig, notorisch; „anerkannt" v. Oosterzee, „anerkanntermaassen" Wies.). Die Formation selbst resultirt zunächst aus dem Verb. *ὁμολογεῖν*, übereinstimmen mit Anderer Rede oder Meinung (bez. auch der eignen), d. i. zustimmen oder eingestehen, bekennen (bekannt geben), wie Joh. 1, 20 *ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο*, Tit. 1, 16. 1 Joh. 2, 23. Daher b. Euseb. KG. 3, 25 die Eintheilung biblischer Schriften in *ὁμολογούμενα* und *ἀντιλεγόμενα*, jene allgemein anerkannt, letztere z. Th. angezweifelt, sowie auch Polyb. (b. Raph. l. l.) *τὸ παρ' ἐνίοις ἀπορούμενον τότε παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενον ἐγένετο καὶ συμφανές*, wonach denn ein *ὁμολογούμενον* das universell oder öcumenisch Anerkannte, nicht bloss Gekannte ist, zumal da eben auch von Euseb. die *ἀντιλεγόμενα* zugleich als *ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκόμενα* (C. 31 sogar *ὅμως δὲ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένα*) bezeichnet werden.* Und eben von jenem Partic. Präs. Pass. kommt ja die Adverbialform *ὁμολογουμένως* (nicht, wie sonst auch, *ὁμολόγως*) unmittelbar: der hierin allenthalben liegende Consensus aber musste in specifisch-christlichen Schriften auch zugleich von selbst einen ebenso specifischen Inhalt und Hintergrund, eben als christliches und zwar nicht

* Vergl. auch Aristid. or. Eleus. b. Heydenr. 206: *ὁμολογούμενα, ἃ εἰς τὸ μέσον ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ καὶ συγγραφεῖς πάντες ὑμνοῦσιν.* Das Gleiche gilt auch von dem Subst. *ὁμολογία*, Uebereinstimmung, Anerkennung, Bekenntniss, Confession u. Convention.

privates, sondern nur auch persönlich angeeignetes allgemein-christliches Bekenntniss, erhalten, wie daher auch ausdrücklich *ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* 2 Joh. 7; *ὁμολογεῖν τὸν υἱόν* 1 Joh. 2, 23 vgl. Joh. 12, 42; *ὁμολογεῖν ἐν τῷ στόματι κύριον Ἰησοῦν* Röm. 10, 9 f., und mit *ἐν* des Obj. *ὁμολογεῖν ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* Matth. 10, 32; ebensowie auch das Subst. z. B. *ἡ ὁμολογία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χρ.* 2 Cor. 9, 13 cet., jenes aber zumal bei dem Zusammentreten des persönlich aneignenden Verb. mit dem objectiven Subst., wie in uns. Br. 6, 12 *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν* (was ohne weitere Beziehung eben das christlich-dogmatische Bekenntniss*) *ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*, vgl. f. V. *ἐνώπιον — Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν* (von seinem Reiche der Wahrheit, Joh. 18, 36 f.): in welchen beiden aufeinanderfolgenden Stellen, noch ausser der Wortordnung, eine doppelte Climax, bei übrigens gleicher Substanz des Bekenntnisses, näml. dort ein *ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*, d. h. vor vielen liebevollen Mitbekennern als Zeugen, hier ein *μαρτυρεῖν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, d. h. im Angesicht *instantis tyranni*. Demnach sind wir denn wohl auch an unserer — von der Kirche und der Wahrheit handelnden — grossen Stelle berechtigt, das *ὁμολογουμένως* als nicht nur bekannter-, sondern auch anerkanntermaassen, d. i. eben nach kirchlicher Ausdrucksweise als bekenntnissmässig (nach Heum. 241 gradezu als *μυστήριον ὁμολογούμενον*, d. h. als ein allgemein angenommenes, von Allen und Jedem mitbekanntes Mysterium) zu fassen, wozu auch das lat. „*confesso*" (Beng.), oder „*ex confesso*" (v. Oosterzee *secundum id quod in confesso est apud omnes*, vgl. Aeg. Hunn. 111 *piorum omnium confessione et calculo*) sich besonders eignet. Und so dürfte bereits in diesem (mit dem nur mehr localen *καθολικῶς*, *καθόλου* harmonischen) *ὁμολογουμένως* eine öcumenische *Confessio* (zunächst des 2. christlichen Glaubensartikels) und zwar, da der sonst naheliegende

* Wie auch, obwohl ganz andern Inhalts, schon Plutarch (Stoic. repugn., init.) *ἡ τῶν δογμάτων ὁμολογία*.

„*Consensus*“ durch die neuere Geschichte, als eine nur limitirte Uebereinstimmung (mit bitter-süsser Miene, und daher, wie selbst ohne wahren Frieden, auch ohne Friedensspendung), eine mehr störende als erläuternde Instanz bilden würde, gleichsam eine christologische „*Formula Concordiae*“ * (v. OOSTERZEE 42) angedeutet werden, da sich eben diese formelle Vorandeutung sofort in immer näheren, auch materiellen Angaben bestätigt und steigert: wie ja denn mit dem unmittelbar angeschlossnen „Mysterium“ selbst und dessen substantieller Entfaltung hier wirklich die erste allgemein angenommene, d. i. eben öcumenische oder catholische Glaubensformel und zwar zunächst das älteste skizzirte christologische Schibboleth oder Symbolon ** und damit das biblisch-authentische *Apostolicum* eingeführt wird, durch welches eben die „Kirche eine Säule und Grundveste der Wahrheit“ war und ist, dessen Grundartikel sie eben hiernach auch nicht nur in hochfeierlichem Ausdruck, sondern selbst mit einem für das *Tutti* unübertrefflich geeigneten (später namentlich auch von LUTHER im Catechismus ächt volksthümlich nachgeahmten) Rhythmus recitirte und lehrte. (S. 204. 205 f.) So aber, meinen wir, kann und sollte von SCHLEIERMACHERS „Rathlosigkeit über die Verbindung unseres Verses mit dem vorigen“ (S. 199 f.) im Ernst nicht mehr die Rede seyn; ja der so durchdringend klare Zusammenhang erstreckt sich deutlich und bestätigend auch selbst noch in das folg. Cap. hinüber, wonach (4, 1) dereinst *ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως*, also ein „Abfall von dem Glauben“, von dieser *Confessio fidei* stattfinden wird.

Welches Gewicht aber der Herr der Kirche selbst eben dem öffentlichen Bekenntniss Seiner (*ὁμολογεῖν ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*), wie andererseits auch sei-

* Vergl. hierzu, gleichs. als Commentar, unsere F. C. selbst p. 571: — „*contra quos in primitiva Ecclesia Symbola sunt composita i. e. breves et categoricae Confessiones, quae unanimem Catholicae Christianae fidei Consensum et Confessionem Orthodoxorum et verae Ecclesiae complectebantur.*“

** Daher von HEUM. (Poecile III, 448 sqq. vergl. Erkl. 241) treffend überschrieben: „*Christologia Paulina*“; und sogar nach WEGSCHEIDER (122) „gleichsam das Passwort für alle christlichen Lehrer.“

ner öffentlichen Verleugnung (*ἀρνεῖσθαί με ἔμπρ. τ. ἀνθρ.*) beilege, zeigt nicht nur die von Ihm versicherte, genau je entsprechende jenseitige Vergeltung (Matth. 10, 32 f. Luc. 12, 8 f.), sondern vor allem auch schon die Gründung seiner Kirche (*ἐκκλησία*) auf das persönliche Bekenntniss zu Ihm als *ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Matth. 16, 16 ff. — *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* — und eben darum nun auch ein *οἶκος θεοῦ* und *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* zugleich.

Vergessen wir indess nicht, dass jenes bedeutsame *ὁμολογουμένως* zunächst doch nur ein Prädicat des eigentlichen Glaubens- und Bekenntniss-Mysteriums und zwar selbst dieses Präd. nur formell einführt, nämlich *μέγα*, welches unnöthigerweise substantivisch als *μέγα τι* (HEYDENR. 200, BENG. „*absolute — res magna*" nach 2 Cor. 11, 15 *οὐ μέγα*, aber mit *εἰ*, vergl. ob. S. 183), viel einfacher und naturgemässer aber als adject. Epitheton genommen wird. Bei *μυστήριον*, womit auch Ephes. 5, 32 *μέγα* verbunden wird, ist es: gross und erhaben, hoch und hehr, oder hochwürdig (wir sagen wohl auch „tief", wie ja beides in *altum*), *magnificum*, *augustum*, „*arduum et admirabile*" (FLEISCHM.; v. OOSTERZ. „inhaltschwer", v. MOSH. „schwer zu begreifen — höher als alle Vernunft"); viell. auch mit dem Begriff des gewaltigen, wie *ὅρκος μέγας* (demnach auch die specifisch christliche Lehre ein „*tremendum Mysterium*"). Wenn sich aber durch eben dieses Prädicat das *μυστήριον* zugleich mit dem griech. Sprachgebrauche berührt, wonach z. B. die eleusinischen (oder auch essenischen) Mysterien grade in *μεγάλα* und *μικρά* zerfielen (s. b. FLEISCHM. 160), so hat das nicht etwa einen historischen Zusammenhang (WOLF, FLEISCHM. 160 f. 165), und auch selbst eine „stillschweigende Abtheilung der Geheimnisse des christlichen Glaubens in die grossen und in die kleinen" (v MOSH. 320) wäre an uns. St. nicht nur gegen *ἡ ἀλήθεια* (mit Art., denn „die Wahrheit" ist der Complex aller Wahrheiten), sondern vor allem auch eben gegen das als *μέγα* prädicirte *τὸ μυστήριον*, also das christliche Gesammt-Mysterium, *ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀποκρυ-*

φοι (Col. 2, 2 f.). Vielmehr ruht jenes sprachliche Zusammentreffen einfach in dem gleichen Sprachgefühle und daher rührenden Sprachgebrauche, woneben daher auch sonst ähnliches, z. B. ob. *ὅρκος μέγας* oder *ἐντολὴ μεγάλη* Matth. 22, 36 (HEYDENR.).

Das somit als „nach allgemeinem Bekenntniss hocherhaben" angekündigte *μυστήριον** selbst (Vulg. hier wie Eph. 1, 9. 3, 9. 5, 32. Apoc. 17, 7 „*sacramentum*") ist ein „Geheimniss" insofern, als die in ihm enthaltenen, durch übermenschliche Causalität bewirkten, wie Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges verbindenden Thatsachen theils an sich, theils in ihrer ewigen Bedeutung nur durch höhere Offenbarung bekannt seyn konnten und dem entsprechend auch nur den *μεμυημένοις* d. h. der *ἐκκλησία* im Glauben bewusst und von ihr bekannt waren (vergl. Eph. 3, 6 *ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*). Demnach ist es näher Geheimlehre, wie es ja an uns. St. reale Epexegese von *ἡ ἀλήθεια* ist und im Folgenden die Lehrartikel summirt, daher anderwärts auch gradezu verbunden mit *γνωρίζειν* (Eph. 1, 9; ob. 3, 5. 9 f. 6, 19 *γν. τὸ μυστ. τοῦ εὐαγγελίου*, und *ἐπίγνωσις* Col. 2, 2 f. ob., im Gegensatz von *ἀγνοεῖν* Röm. 11, 25), oder mit *λέγειν* (1 Cor. 15, 51 vgl. *λαλεῖν* ebend. 2, 7), *ἐρεῖν* (Apoc. 17, 7), oder auch, im Gegensatz des *σεσιγημένον*, *φανεροῦν* (Röm. 16, 25 f. Col. 1, 26 f.), vergl. nachher an uns. St. *ἐφανερώθη* und *ὤφθη*.** Als ebendadurch auch zugleich Verwalter der göttlichen Geheimnisse, heissen die Mystagogen der christlichen Kirche,

* Ueber die Ableitung d. W. s. uns. Commentar. in ep. P. ad Philipp. (4, 12) p. 365.

** Würde schon dies alles die Erklärung von ISIDOR. PELUS. b. Fleischm. 164: *μέγα ἐστὶν ὄντως τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον οὐχ ὡς ἀγνοούμενον παντάπασιν, ἀλλ' ὡς οὐδενὶ ἐφικτόν, παντὸς γὰρ ἐπέκεινα καὶ λόγου καὶ νοῦ καθέστηκεν.* sofern sie auch noch die gläubigen Christen von der Erfassung dieses Mysteriums ausschliessen sollte, zurückweisen, so noch ausserdem auch der Umstand, dass es ja eben „die Wahrheit" enthält und darstellt, deren Trägerin die Kirche ist.

d. i. ja eben des H a u s e s Gottes, auch *οἰκονόμοι μυστηρίων ϑεοῦ* (1 Cor. 4, 1). Wären dieselben nur auch immer dessen recht eingedenk, ohne die ihnen anvertrauten „Mysterien" selbst deren Verächtern um jeden Preis aufdringen zu wollen — Matth. 7, 6: diese Mysterien würden bald hoch im Preise steigen. —

Heisst aber nun hier das grosse „G e h e i m n i s s" zugleich *ὁ μ ο λ ο γ ο υ μ έ ν ω ς μέγα,* so lautet das nur scheinbar so paradox wie „ein öffentliches Geheimniss," oder wie BENG. sagt: „*insigne oxymoron est — confessio et mysterium*": denn nicht nur ist *ὁμολογ.* zunächst doch immer nur eine Näherbestimmung von *μέγα* (S. 190), auch das Mysterium selbst, wenngleich auf den Dächern gepredigt (Matth. 10, 27), bleibt dennoch den Meisten aus Glaubensunfähigkeit eine unverständliche und unbekannte Grösse, die sie „mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören und nicht verstehen" (Matth. 13, 13), also auch in der That ein öffentliches — „Geheimniss," mit einer sonach nur sporadischen Catholicität. Wiewohl nun aber eben nur erst die gläubige Annahme und das persönliche Bekenntniss (*ὁμολογεῖν*) die wirkliche und selige organische An- und Zugehörigkeit zu dem Hause Gottes d. h. der Kirche bedingen und gewähren, so ist die nachfolgende objective *Confessio* selbst dennoch ein öcumenisches Symbolum, welches als ein solches (d. h. keine Ausschliesslichkeit des Ortes und nur die der Leugnung kennend), wie durch den Inhalt der nachstehenden Fundamentalartikel selbst, so auch durch das so s p e c i f i s c h lautende Prädicat *ὁ μ ο λ ο γ ο υ μ έ ν ω ς μέγα,* demnach formell wie materiell characterisirt ist. Ebendarum sind aber auch die Artikel des so „anerkannt grossen Mysteriums" selbst, welche nunmehr in den bis hieher dargebotenen silbernen Schaalen wie goldene Aepfel erscheinen werden (vgl. Hab. 2, 1—5), eben weil sie ein „Mysterium" darstellen, auch in einer entsprechenden, nur den „Eingeweihten," diesen aber auch ganz verständlichen „mysteriösen," ja „mystischen" Sprache und A u s d r u c k s - w e i s e (gegenüber z. B. dem *ῥητῶς λέγει* 4, 1) verfasst, so dass sich Inhalt und Form dieses „Mysteriums" sachgemäss decken, wovon Paulus auch anderswo (1 Cor. 2, 7) — *λαλοῦμεν ϑεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ.*

Wie aber *τὸ μυστήριον* selbst eine vorausgehende nähere Bestimmung hatte in *ὁμολογουμένως μέγα*, so hat es eine zweite auch noch mitten in sich selbst als *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*. Diese *εὐσέβεια*, bekanntlich ein den Pastoralbriefen sonderlich eignes Wort, ist *pietas* Vulg. (wie 5, 4 *τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν* gegen Respectspersonen in der Familie), Frömmigkeit (LUTH. „Gottseligkeit“); und zwar stets practischer Art (also schon darum keine vage „Religion“ HEUM., FLEISCHM.), d. h. nach aussen ins Leben hineingehend, daher *βίον διάγειν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* (2, 2) und *εὐσεβῶς ζῆν* (2 Tim. 3, 12. Tit. 2, 12), mit Genügsamkeit verbunden ein Erwerb (1 Tim. 6, 6) und sich dafür zu üben (4, 7), hierdurch aber, sofern man die innere Beschaffenheit, Wahrheit und Unwahrheit an ihren Früchten erkennen kann und soll (Matth. 7, 16 ff.), zugleich wieder ein Maassstab rechter Lehre (*ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* 1 Tim. 6, 3) und Wahrheit (*ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* Tit. 1, 1). Dennoch ist die engverschlungene Genitivverbindung dieser nachdrücklich (WIN. Gr. 173) vorangestellten *εὐσέβεια* mit jenem *μυστήριον* als *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* zunächst wohl kaum, wenn auch nicht ohne Wechselbeziehung damit, Bezeichnung der *εὐσέβεια* als characterisirendes Erzeugniss und Frucht des *μυστήριον*, * sondern vielmehr das ausschliesslich und unveräusserlich nur der Frömmigkeit eignende Mysterium (der Genitiv der Zugehörigkeit oder des Besitzes, wie z. B. oben *οἶκος θεοῦ*, WIN. Gr. 166 f., vgl. WIES. 459 „nur der Frömmigkeit zugänglich“ **), eben darum auch den Profanen (vgl. 3, 7), Ungläubigen und Gottlosen niemals erreichbar und fasslich und selbst Gläubiggewordenen mit einem Rück- und Abfall wieder entschwindend, weshalb denn jede religiöse Irrlehre in beiderlei Hinsicht, im Glauben und im Leben zugleich, irregehn und irreführen muss (s. 1, 3—10. 19. 4, 2 f. 6, 5.

* GROT. (*effectus*), WEGSCH., v. FLATT, AA.; vgl. LUTH. „das gottselige Geheimniss.“

** Undeutlich v. OOSTERZEE *τὸ μυστ.* als „dasjenige was Gegenstand der *εὐσέβεια* ist,“ und HUTH. Umschreib. v. *ἀλήθεια* als „dem der Welt verborgenen Inhalt der christlichen Gottesfurcht.“ — Anders allerdings das, auch äusserlich lockerer gehaltene, Genitivverhältniss von *τὸ μυστήριον* —

2 Tim. 3, 5. Tit. 1, 15; ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει, Joh. 8, 47 vgl. 17, 17. 1 Joh. 4, 6). Zugleich lehrt unsere Stelle (V. 16) klar und bestimmt, dass die gesunde Lehre selbst (1 Tim. 1, 10. 6, 3. 2 Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1. 8) durchaus auf den objectiven evangelischen Thatsachen und Realitäten beruht. *

So ist denn nun das der Kirche und den Haushaltern Gottes zu Hut und Heil anvertraute, einhellig als hocherhaben anerkannte Geheimniss, dieses Bollwerk der Wahrheit wider alle Lüge, Leugnung und Abschwächung, in ebenso würdiger als spannender Form genugsam angekündigt und schon durch dieses weihende Portal imposant. Jetzt thun sich dessen Pforten auf und in zwiefacher Reihe eröffnet sich uns eine sechsfache Perspective.

In erster Linie steht: Θεὸς (ΟΣ) ἐφανερώθη ἐν σαρκί: „**Gott ward geoffenbaret in Fleisch.**"

Durch das erste Wort nimmt die ebenso dogmatisch bedeutsame wie exegetisch schwierige Stelle auch in critischer Hinsicht einen hervorragenden Platz ein.**

Die Lesart ist eine dreifache: ὅς, θεός, ὅ, — bei welcher Ordnung wir vorläufig nur der z. Z. in Geltung stehenden höheren oder abwärts neigenden Schätzung folgen.

I) Ὅς: wofür angeführt zu werden pflegen die Uncial-Codices **A** (Alexandr. in London, 5. Jahrh.: doch versichert der Engländer MILL, Exerc. bibl. von dem Querstriche im *O*, also einem *Θ*, bei genauerer, wiederholter Untersuchung

τῆς ἀνομίας 2 Thess. 2, 7 (das einzigemal nächst Apoc. 17, 5., wo im N. T. μυστήριον im unheiligen Sinne steht, vgl. BENG.: *habebant etiam gentes mysteria, sed impietatis et erroris*): sofern nämlich der persönliche ἄνομος vorläufig bloss an seinen Wirkungen zu spüren ist und nur erst künftig ἀποκαλυφθήσεται (V. 8), bis dahin aber die ἀνομία nur abstract und in ein Geheimniss eingehüllt wahrnehmbar ist, muss τὸ μυστ. τῆς ἀνομίας das die Gesetzlosigkeit oder Anarchie noch umschliessende Mysterium bezeichnen.

* *Cedant his igitur quaecunque dicuntur ab hominibus ad auctoritatem parandam nuper inventis religionibus. Ecclesiastica pietas vera demum pietas est.* BULLING. b. Marl.

** Zur crit. Literat. s. HEUM. 254 f., FLEISCHM. 166 sqq. (LEO 32 sq.), and. u.

„ductus quosdam et vestigia satis certa“ gefunden zu haben,* vgl. Wolf, Cur. mit and. Lit., Beng., App. u. a.); ferner **C** (Ephraem. rescr. in Paris, 5. Jh.: doch auch über dessen LA. *„dissensus est inter vv. dd.,“* Matthäi N. T.); dann noch **F** (in Cambridge, gr.-lat., 9. Jh.) und **G** (in Dresden, gr.-lat., wohl aus ders. Quelle und Zeit, aber beide auch mit dem Abkürzungszeichen einer Oberlinie, *„cum lineola ea quae solent esse in ΘΣ quum notat Θεός,“* Matth., welcher den letzteren selbst herausgegeben hat). Demnach sind die Zeugnisse der Uncial-Handschriften des neutestamentl. Textes bis auf den Cod. Sinait., welcher allerdings von erster Hand einfach *ΟΣ* zu bieten scheint, für diese Lesart durchaus nicht zweifellos. Von alten Uebersetzungen enthalten das Relativum, das hier aber bez. auch die weiter folgende LA. *Ὅ* wiedergeben könnte, vor allen die syrische Pesch. (ܕ), die erst aus dieser geflossene, also nicht zählende arab. Erpen. und die wenigstens mit syr. Elementen versetzte armenische, sowie die viell. ebenfalls nicht mehr ganz rein aus dem Griech. geschöpfte äthiopische, nächstdem noch aus Aegypten die copt. und die fragmentarische sahidische (s. jed. unt. S. 201), und aus dem Occident die indess (nach E. Gernhardts Unterss. 1864) grade in ihrem Episteltext

* Dieses diplomatisch ganz besonders sorgfältigen und genauen Bibelcritikers John Mill interessante Worte überhaupt sind: *„Nempe quum Θεός jam olim fere contractim scripserint ΘΣ, et vero virgula per literam Theta ducta tenuissima plerumque fuerit, adeoque et aciem forte fugerit scribarum, praesertim festinantium: hinc facillimo errore natum ΟΣ. Certe quidem in Exemplari Alexandrino nostro linea ista transversa, quam loquor, adeo exilis ac plane evanida est, ut primo intuitu haud dubitarim ipse scriptum ΟΣ, quod proinde et in Varias Lectiones conjeceram. — Verum postea, perlustrato attentius loco, lineolae, quae primam aciem fugerat, ductus quosdam et vestigia satis certa deprehendi.“* — Haben nun andere und namentlich spätere Autopten in diesem und ähnlichen Fällen etwas anderes gesehen und gelesen, so tritt deren wohl möglichem grösseren Scharfblicke doch wieder die von Tag zu Tag und zumal bei öfteren Untersuchungen und den vielleicht neuerlich gar mitangewandten chemischen Reagentien verwischende und verzehrende Macht der Zeit über alle Substanzen, auch über Tinte und Papier, wieder beeinträchtigend entgegen, so dass im Allgemeinen die Priorität der Ocularinspection wohl auch die Priorität der Zeugnisskraft für sich haben dürfte.

dem ital. zuneigende gothische, s. u. Wie es endlich mit dem Zeugniss der zunächst griech. KVV. stehe, lehrt, um derer, welche „*ὅς lectioni favere videntur*,“* zu geschweigen, der aus ihnen als directer Vertreter aufgeführte CYRILL. ALEX. (5. Jh.), welcher in seinen wirklich urkundlichen Schriften sich theils sehr frei bewegt, wie etwa *μὴ εἰδότες — τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον τουτέστι Χριστόν, ὃς ἐφανερώθη*, oder *ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς Λόγος, ὃς ἐφανερώθη*, theils sogar und mehr als einmal *μυστήριον· θεός (ἐφανερώθη)* hat (MATTH. N. T. ed. 2. III, 442 sq.), also vielmehr gegen als für *ὅς* zu gelten haben würde;** ebenso wie etwa (JUSTIN.?) Ep. ad Diogn. c. 11 *οἱ πιστοὶ — ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια· οὗ χάριν ἀπέστειλε Λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ, ὅς, ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη*. (Vgl. unt.) Und wenn darüber als directer griech. Zeuge für *ὅς* auch noch EPIPHAN. (4. Jh., ed. Petav. I. 894 und wörtlich wiederholt II, 74) erscheint, so ist der Zusammenhang eher dazu angethan, auch hier an eine poläographische Verwechselung des *ΟΣ* und *ΘΣ* denken zu lassen.*** Trotzdem haben sich von den neueren Editoren und Interpreten für die LA. *ὅς* erklärt namentlich GRIESBACH (bes. Symb. crit. I, p. VIII sqq. II, 56 sqq.), LACHM., TISCH. (bes. Prolegg. z. Cod. Ephr. 39 sqq.); WEGSCH., DE W., MATTHIES, vergl. WIN. 519, HUTH., WIESING., v. EW., v. HOFM. (Schriftb. I, 163), v. OOSTERZEE.

* Darunter wird z. B. sogar, und zwar voran, Barnab. ep. 12. aufgeführt *Ἰησοῦς οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλ' ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ φανερωθείς!* — Ist das nicht vielmehr eine freie Bestätigung und Wiedergabe des Text. Rec. (s. u.)?

** Der scheinbare Einwand, dass CYR. doch wohl *ὅς* gelesen haben möge, weil er diese St. nicht gegen Julian oder Nestorius brauche, erledigt sich dadurch, dass er dies auch bei der LA. *ὅς* dogmatisch hätte thun können (s. u.).

*** Nachdem nämlich aus Act. 5, 3 f. (*ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαί σε ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; — οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ θεῷ*) der Schluss gezogen worden: *ἄρα θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ᾧ ἐψεύσαντο οἱ τοῦ τιμήματος τοῦ χωρίου νοσφισάμενοι*, fährt EPIPH. unmittelbar weiter so fort: *ἤ, ΟΣ ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι· τούτου μεῖζον οὐκ ἔχω λέγειν. Θεὸς δὲ ὁ υἱός· ἐξ ὧν, φησιν, ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα,*

II) *Θεός* (*ΘΣ*): wofür die Unc.-Codd. **D***** (in Paris, s. f. S., diese 3. Hand Anf. des 9. Jh.), **K** (in Moscau) u. **L** (in Rom, beide etwa aus ders. Zeit); sonst noch „*alii plerique*" (TISCH.); von alten Ueberss.: die arab. der Polygl., und die slavische (9. Jh. aus d. Gr.); ferner direct der Apostelschüler des 1. Jh., IGNAT., ad Ephes. 7 *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (s. unt.), sowie die KVV. DIDYM. (4. Jh.), CHRYSOSTOM. (5. Jh.: *θεός, τουτέστιν ὁ δημιουργός*, Beng. app.), THEODORET (5. Jh.: *θεὸς ὢν καὶ θεοῦ υἱός, καὶ ἀόρατον ἔχων τὴν φύσιν, δῆλος ἅπασιν ἐνανθρωπήσας ἐγένετο· σαφῶς δὲ ἡμᾶς τὰς δύο φύσεις ἐδίδαξεν, ἐν σαρκὶ γὰρ τὴν θείαν ἔφη φανερωθῆναι φύσιν*), „*alii multi*" (TISCH.), darunter ATHANAS. (4. Jh., de Incarn. „*huic dicto lectionique θεός fere totum innititur,*" Beng. app.), GREG. NYSS. (4. Jh. „*persaepe,*" ebd.), EUTHAL. (5. Jh.) und JOH. DAM. (8. Jh., b. Wegsch.), OECUM. (10. Jh.: *ἐδικαιώθη, ἀπεφάνθη θεός*, Beng. app.), THEOPHYL. (11—12. Jh.: *ἐνταῦθα γὰρ θεὸς ἐφανερώθη· πῶς; ἐν σαρκί, τῇ γὰρ θεότητι ἀόρατος*, b. v. Fl.). Zu diesen treten indirect die noch früheren: IGNAT. (1 Jh. s. ob., ad Eph. 19 — *τρία μυστήρια — παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου*), HIPPOL. (2—3. Jh., z. B. *μεμύηκε καὶ σαρκωθεὶς κατὰ τὴν φύσιν θεός — ἵνα πιστευθῇ θεὸς εἶναι*, fragm. ed. Fabric. p. 227 sq.: *τὸ γὰρ μυστήριον τῆς θείας σαρκώσεως διέγνωσται* u. a.), Constitt. apost. (3—4. Jh.: *θεὸς κύριε ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί*), „*aliique*" (TISCH.), ja, „*Graeci certe omnes in hanc lectionem consentiunt*" (CALV.). Und „die Wenigen, bei denen ein Zweifel entstehen kann, ob sie so wie wir [*θεός*], oder ob sie anders gelesen haben, sind wie nichts gegen die Vielheit derer, die das Wort „Gott" [*θεός*] annehmen. Dieser Beweis ist ungemein stark und wichtig. Ein jeder von diesen alten berühmten Lehrern, ein einziger CHRYSOSTOMUS, ein THEODORETUS gilt so viel als Hundert und mehr Abschriften des N. T. Warum? Darum, weil ein

ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός (Röm. 9, 5). Ist dort nicht die Beweisführung für die Gottheit (*θεὸς ἐκ θεοῦ*) des h. Geistes erst dann stringent, wenn man (auch vom Sohne) liest: *Θεὸς ἐφαν. ἐν σαρκί, ἐδικ. ἐν πνεύματι* (zumal mit dem Zusatze: *τούτου μεῖζον οὐκ ἔχω λέγειν*)? So aber bewegt sich die Anführung aus EPIPH. vielmehr im Cirkel als nach ihrem Ziele.

jeder derselben viel Abschriften des N. T. in den Händen gehabt hat und ein unbetrüglicher Zeuge ist, wie man allenthalben zu seiner Zeit in der Kirche den Ort des Apostels gelesen hat" (v. MOSH. 338).* — Demzufolge lesen denn auch Θεός, mit Text. Rec., u. a. MILL, v. MOSH., HEUM., BENG. („θεός *planum est atque nativum*"), MATTHÄI, KNAPP, HEYDENR., MACK, LEO (Comment. exc. I, 71 sqq.); uns. Symb. BB. (609. 769**) und orthod. Dogmatiker, zuletzt PHILIPPI (IV, 1, 431); von Monographieen s. bes. noch J. S. BAUMGARTEN, *vindiciae vocis* θεός *1 T. 3, 16 obviae* 1754; C. C. WOOG, *ad 1 T. 3, 16 contra Wetsten.* 1754; P. H. PATRICK (Weeber), *vindic. v.* θεός — 1777; J. G. BURCKHARDT, *vindic. lect.* θεός — 1786.

III) Ὅ: wofür allein der Unc.-Cod. D* (s. vor. S. ob., diese erste Hand des 6. Jh., gr.-lat., wonach grade hier eine Conformation des ersteren nach dem letzteren Texte sehr nahe liegen möchte***) und die alten lat. Uebers s. Ital. (2 Jh.) und Vulg. (4. Jh.; beide gleichmässig: *pietatis mysterium quod*), sowie die ihnen folgenden lat. Väter, wie (AMBROS.) HILAR. u. a. (b. Beng. app.); vgl. auch ob. (195) Syr. cet.; später bes. ER., WETSTEIN, GROT., SCHULTHESS (exeg.-theol. Forsch. II, 2) und zuletzt KAHNIS, s. u.

Die augenfällig schwächste urkundliche Bezeugung hat demzufolge Ὅ, was, ausserdem dass *„saepe pro syllaba* ος *librarii scripsere* ὁ *suspensum"* (coll. Joa. 10, 29: BENG. app.),

* Ueber die Bemerkung HINCMARS u. A. (auch b. Grot.), dass Macedonius von Constantinopel im Interesse der Nestorianer ὅς in θεός verwandelt habe und darum vertrieben worden sey, als einen Anachronismus cet., vergl. ebenf. v. MOSH. 342 und die das. angef. Gegenschriften.

** P. 609: *Christus verus Deus et homo in una persona est permanetque in omnem aeternitatem. Hoc post illud Trinitatis summum est Mysterium, ut Apostolus testatur, in quo solo tota nostra consolatio, vita et salus posita est.* P. 769: *Hoc autem post articulum sanctae Trinitatis summum est Mysterium, quo nullum majus in coelo et in terra reperitur. Unde Paulus ait: Manifeste magnum est pietatis mysterium, quod Deus manifestatus est in carne* cet.

*** Auch GRIESBACH, N. T. II. praef. hiervon: *Latina Versio, quae antiquissimis temporibus constanter „quod" habebat, dubitare nos non sinit, in Codice hoc, qui a vetusta Latina translatione fere nunquam discrepat, ab initio* Ὅ *lectum fuisse.*

gewiss zunächst aus jenem *ΟΣ* insofern hervorgegangen ist, als man dasselbe dem *μυστήριον* (daher eben auch lat. *„mysterium quod*, wie bei den neueren cathol. Ueberss. KISTEMAKER, ALLIOLI „Geheimniss der Gottseligkeit welches“) conform machen zu müssen meinte. Zweifelhafter mag danach auch die überwiegende Stärke der äusseren Bezeugung für dieses gegenwärtig so begünstigte *Ος* oder für jenes grade bei den griech. Autoritäten so vorherrschende *Θεός* seyn, welches in seiner abgekürzten Gestalt dem ersteren so ganz nahe kommt, dass grade die Hauptcodices noch in neuerer Zeit nur unsichere Grundlagen bildeten (S. 194 f.), geschweige dass zumal flüchtigere Abschriften hier einst vor einem Irrthum wären gesichert gewesen, welcher dann grade von sorgfältigeren Nachfolgern nur weiter fortgepflanzt werden musste. Zudem kann man wohl mit v. MOSH. (341) einsehen, wie einerseits *ΘΣ* (*$\overline{Θ Σ}$*) hie und da zu *ΟΣ*, nicht aber umgekehrt dieses zu *Θεός* geworden, und wie dann andererseits das nun bezugslose *ΟΣ* schon wegen des vorausgegangenen *μυστήριον* in *Ο* einschrumpfte, so dass, auch nur äusserlich angesehen, der Stoff zu den beiden übrigen LAA. eben in *Θεός* schon mit vorzuliegen scheint.*

Bei solchem n i c h t *ὁμολογουμένως* gearteten Stande der ä u s s e r e n Critik, nach deren Aussagen *Ο* fast verschwindet und zur Familie *ΟΣ* gehört, während letzteres selbst hinwiederum nicht wenig dem Gegenlager *Θεός* zuneigt, wird das abschliessende Endurtheil doch wohl dem Obergericht der i n n e r e n Critik zustehen, deren Motto auch ist *νόμον τελεῖν βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν* (Jac. 2, 8). Was nun vor d i e s e m Tribunal zunächst **A**) die so matt bezeugte LA. *Ὅ* anlangt, so versteht man dasselbe entweder s a c h l i c h, oder p e r s ö n l i c h: ersteres — vom E v a n g e l i u m — GROT., dadurch aber genöthigt die folgenden Aussagen exegetisch zu foltern, nämlich *ἐφανέρωθη ἐν σαρκί* durch *„innotuit — p e r h o m i n e s mortales et — i n f i r m o s, C h r i s t u m* [!] *et apostolos ejus“* (worin zugleich Vorwegnahme des späteren *ἐκηρύχθη*),

*) Die Conjectur einer dritten LA. *Ὅτι* (bes. nach dem zweideutigen syr. ? S. 195. 198) von MICH. WEBER: 1 Tim. 3, 16 *neque Θεός — sed Ὅτι legendum esse* (1778), ist ohne alle und jede urkundliche Unterlage.

ferner ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι durch „*per plurima miracula approbata est ea veritas*“ (s. u.), weiter ὤφθη ἀγγέλοις durch „*angeli hoc arcanum per homines mortales* [!] *didicere*,“ und schliesslich ἀνελήφθη ἐν δόξῃ durch „*np. quia multo majorem attulit sanctitatem quam ulla antehac dogmata*“ zu erklären! Andererseits will man dieses Ὅ aber auch persönlich fassen von Jesu Christo, und zwar entweder *a*) absolut als von einem Etwas, im Vordersatz eingeführt, dessen Nachsatz als Prädicat mit einem zu supplirenden τοῦτο vor ἐδικαίωθη, da aber nur ebenso willkürlich einsetzen würde als die nachher zu erörternde LA. des Masc. Ὅς (WETSTEIN); oder *b*) mit relat. Rückbeziehung auf das „Mysterium“ als ein „*abstractum pro concreto*, Geheimniss für die Person des Geheimnisses“, vergl. Röm. 16, 25. Col. 1, 26. Eph. 3, 3. 4 (KAHNIS, Dogm. I, 454 f.). Wenn nun aber im letzteren Falle an keiner der dafür angeführten Stellen die Person Christi ein Geheimniss genannt und sogar Col. 1, 27 ὅς (LACHM. ὅ) von WIN. Gr. 150 vielmehr auf πλοῦτος zurückbezogen wird, ja eben das „Mysterium“, dafern es bloss von einer lebendigen Person verstanden werden soll, durch sein vorausgehendes Epitheton ὁμολογ. μέγα, dafern es aber auch zugleich die Bedeutung des „Geheimnisses“ behalten soll, durch die nachfolgenden Prädicate, wie ὤφθη ἀγγέλοις und zumal durch ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, einen üblen Nachgeschmack bekommen würde; so läge dagegen in der ersteren Annahme eines blossen neutr. Ὅ für den Fleischgewordenen — anders als in der bei Johannes nach Analogie des evangel. Prologs zunächst das ewige Wort und das Leben, dann aber V. 3 (wie eben auch in jenen paul. Citaten) ausdrücklich noch die concrete Person direct bezeichnenden St. 1 Joh. 1, 1 ff. — und zumal bei einem Paulus ebensoviel Gesuchtes, Mattes und Ungeeignetes, ja Ungeziemendes, als in den nachfolgenden Prädicaten dazu proportional und auch material Unpassendes, worüber ausführlicher schon v. MOSH. S. 338 ff.

Dieser geisterhaft verblassten LA. Ὅ durchaus verschwistert ist die, ebenso innerlich als durch die Möglichkeit wie auch Thatsächlichkeit ihrer Beziehung entweder rückwärts oder vorwärts verwandte, — **B**) andere LA. ὍΣ mit zwar etwas günstigerer theologischer Position, da mit

ihr jenes Aschgrau des Neutrums wenigstens eine gewisse persönliche Färbung empfinge, während sie in anderer Hinsicht an gleich harten, ja z. Th. noch schwereren Unzuträglichkeiten leidet. Und zwar geschieht 1) die Zurückbeziehung dieses Ὅς zumeist *a*) auf *τὸ μυστήριον* (neuerlich OLSH.), welches so eben etwas verlebendigt und persönlich auf Christum gedeutet wird, sey es nun als *„persona illa, in qua tanquam in materia sua versatur doctrina nostra, Christus“* (FLEISCHM. 166. 168), oder als „der Gegenstand des Myster.“ (v. FLATT 102 f. 112 m. CYRILL. AL. ob. S. 196, GREG. NYSS., STORR, AA.); doch bleiben hierneben alle sonstige Schwierigkeiten des neutr. Relat., namentlich die doch immer noch gradweise vorhandene Zurückhaltung in offener Bezeichnung der doch gerade hier so bedeutsamen, ja unumgänglichen vorirdischen Wesenheit des Fleischgewordenen, sowie auch die mehrfache Unzukömmlichkeit der folgenden Prädicate, worin ebenmässig ein stetes Schillern zwischen „Geheimniss“ und dahinter verborgener „Person“ statt fände. Leidet übrigens diese Bez. des *Ὅς ad sens.* auf das vorausgehende *μυστήριον* doch immerhin an einer grammat. Härte (anders b. WIN. 128), so milderte sich dieselbe zwar etwas bei dem dagegen um so willkürlicheren und aus diesem Grunde nur noch unzulässigeren Supplemente *Αὐτός ἐστιν* (ὅς), wie Fragm. Sahid. N. T. ed. H. FORD (v. Flatt 111 f.), oder *Ecce est* (*qui*), MATTHIES. — Weit planer verliefe die Zurückbeziehung des Relat. *Ὅς b*) auf *Στῦλος*, sofern mit demselben ein neuer Satz anheben soll (S. 183 f.), wenn nur nicht und noch maassgebender wieder ein Neutr. *ἑδραίωμα τ. ἀληθ.* und sogar noch ein zweites mit dem nun vollends störenden Artikel *τὸ* (*τῆς εὐσεβ.*) *μυστήριον* folgte, ganz abgesehen davon, dass auch die Prädicate *ἐδικαιώθη*, *ἐκηρύχθη*, *ἐπιστεύθη* und zumal *ἀνελήφθη* zu *στῦλος* grade ebenso passen als vorher das „Wandeln“ (*ἀναστρέφεσθαι*) zu der „Säule“ (S. 185). — Die noch entferntere Rückbeziehung des *Ὅς c*) auf *θεοῦ ζῶντος*, wie sie v. OOSTERZ. (mit Einklammerung von *στῦλος* bis *μυστήριον*) annimmt, würde das anstössige *θεός* auf einem Umwege dennoch rehabilitiren, dabei aber nun den historischen Christus zum *θεὸς ζῶν* machen (CRAMER b. Fleischm. 151), d. h. den dreieinigen Gott mit der zweiten Person in

der Trinität identificiren, während man wohl grade in diesem Wechsel des Ausdrucks von *ϑεὸς ζῶν* und nun *ϑεὸς* (*ἐφαν. ἐν σαρκί*) ebensowohl einen Grund mit für jenes Epitheton (*ζῶν*) als auch zugleich ein fernerweites Zeugniss für die in Frage gestellte LA. *ϑεός* ersehen darf. — So viel über die Rückbeziehungen der LA. *Ὅς*.

Blickte hingegen dieselbe 2) nach vorn, als Anfang eines neuen Satzes, so fallen wir damit nicht nur in die Unbegreiflichkeit der zumal nach einer so feierlich spannenden Einführung des öcumenisch anerkannten Geheimnisses um so unbefriedigenderen Zurückhaltung des Apostels in klarer und directer Bezeichnung Desjenigen, welcher im Fleisch geoffenbart sey, sondern auch in die exegetische Ungewissheit zurück, bei welchem der nachfolgenden Satzglieder wir das Subject schliessen und dessen Prädicirung anheben, d. h. den Nachsatz eintreten sehen, ob schon mit dem zweiten, oder erst mit dem dritten, vierten, fünften, oder auch dem sechsten Gliede, was ja alles gleich möglich wäre, da sie alle ohne irgend ein Markzeichen einander formell ebenbürtig sind oder „sich gleich stehen" (Win. 519), wenn man aus diesem Grunde nicht gar etwa ein Anacoluth annehmen will (s. u.). Gegen die hier allerdings nächstliegende Beziehung des *Ὅς* auf das blosse erste Glied (auch v. Hofm., Schriftbew. I, 163) haben übrigens schon Ernesti, Storr und C. C. Tittmann (s. b. v. Fl. 101, Leo 74), was nie wieder hätte in Vergessenheit kommen sollen, philologisch bemerkt, es müsste dann, statt *ὃς ἐφανερώϑη ἐν σαρκί* (was so nur selbst Prädicat seyn könnte), vielmehr heissen *ὁ φανερωϑεὶς ἐν σαρκί*.

Die nun in neuerer Zeit ziemlich allgemein angenommene Fassung der ebenmässig modernen LA. *Ὅς* ist aber bekanntlich die, es sey ein lückenhafter Ausdruck (entweder, wie zumeist, durchaus Prädicat, oder durchaus Subject), dessen hier abgekürzte syntactische Vollständigkeit den Lesern anderswoher bekannt und geläufig gewesen. Diese kurzen rhythmischen Parallelsätze seyen nämlich ein hier nur eingeschaltetes Bruchstück eines damals allgemein (und gleichs. *ὁμολογουμένως*) bekannten Gemeindegesanges. Das ist die Annahme, zwar nicht, wie traditionell, von Grotius, dessen Commentar nichts davon enthält, aber von H. E. G. Paulus,

RAMBACH (Anthol. christl. Gesänge I, 33), HEYDENR. (207 f. als Strophen und Gegenstrophen, oder Responsorien), DE W., MACK (dah. *ὁμολογουμένως* „laut des Preisgesanges"), H. BÖTTGER (Gnos. d. Past.-Brr. 169), WIN. (519 *), HUTH. (s. u.), WIESING., v. EW., v. OOSTERZ. Fragt man nach der Möglichkeit dieses letzteren Erklärungsversuches, so kann die Vermuthung materiell nur auf den historischen Spuren urchristlicher Gemeindegesänge beruhen. Das Neue Testament selbst gedenkt nun zwar auch geistlicher Lieder, bemerkenswerther Weise aber — und dies wohl zunächst im Gegensatz der psalmodischen Tempelliturgie des A. T. — doch vornehmlich als innerlicher (und wohl auch individueller, vgl. 1 Cor. 14, 15. 26. Jac. 5, 13), nämlich in den beiden Parallelbriefen Ephes. 5, 19 *λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψαλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ*, und Col. 3, 16 *ψάλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ*. Danach sollen diese mannigfachen Lieder und lieblichen Gesänge des Herzens gerichtet seyn an „den Herrn," welcher bei Paulus stets Christus ist, und „an Gott." Fast ganz das Gleiche finden wir aber auch ausserhalb des N. Test., und zwar am frühsten in dem Berichte von Plinius d. j. an den Kaiser Trajan über die Christen, Epp. 10, 97: *affirmabant — quod essent soliti stato die ante lucem convenire*** *carmenque Christo quasi Deo*

* „Der Ap. entlehnte alle diese Glieder aus einem Hymnus —, das Subject, das jeder kannte, um so mehr unterdrückend, da es ihm hier nur auf die Prädicate, welche das *μυστήριον* involvirten, ankam" (vgl. 563), — wobei freilich das Centrum und *punctum saliens* des in den folgenden Sätzen nur weiter entfalteten Mysteriums, und insofern auch das eigentlichste „grosse Mysterium" — eben das *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* (*οὗ μεῖζον οὐκ ἔχω λέγειν!* ob. S. 196) — grade wegfiele! Vgl. KNATCHBULL, animadvv. 152, welcher aber, wie auch v. MOSH., zu ausschliesslich nur in Glied *a* das Mysterium und in den folgenden Gll. nur *testimonia* dafür anerkennt. Vgl. unt. S. 208.

** Das stimmt ganz mit der geschichtl. Ueberlieferung, dass die Christen bis dahin einen öffentlichen Morgengottesdienst mit Lesung der Schrift, Gebeten und Gesängen, daneben aber auch einen privaten Abendgottesdienst im ausschliesslichen Bruderkreise hielten, bei welchem die Agapen und das h. Abendmahl gefeiert wurden. Der letztere ward wohl eben infolge jenes Berichtes des Plinius von dem Kaiser Trajan verboten und danach die Nachtmahlsfeier mit dem Frühgottes-

dicere secum invicem (welcher Ausdruck zugleich auf Wechselgesänge zu deuten scheint). Weiterhin beurkundet auch EUSEB., KG. 5, 28 fast als Commentar zu jenen paul. Stellen von sowohl anfänglichen als auch bereits schriftlich fixirten Christusgesängen: *ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.* * — Was ist denn nun aber mit diesem allen für die zu deckende LA. *Ὅς* an unserer St. eben als das Fragment eines solchen uralten Liedes gewonnen? Würde nicht auch diese angerufene Instanz nach christlicher wie nach ausserchristlicher Aussage materiell grade vielmehr für *Θεός* zeugen, eben als das eigentliche Stichwort in allen diesen Schriften? ** — Formell aber hat das Rhythmische und Symmetrische unserer kurzen Satzglieder, worin auch nach SCHULTHESS eher lapidarische als hymnologische Schreibart, durchaus nichts specifisch Gesangmässiges (daher wohl auch nie in Noten umgesetzt), vielmehr nur etwas Recitativartiges, wie es eben etwa zu gemeinsamer Recitation von Glaubensbekenntnissen geeignet ist (vgl. die Analogie des *Apostolicum* und des luther. Catechismus ob. S. 189), daher denn auch SCHLEIERMACHER (S. 200 mit MACK, HUTH., v. OOSTERZ.) „glauben möchte, es sey aus einer *ὁμολογία* [vgl. ob. *ὁμολογουμένως μέγα*] oder sonst einer symbolischen Formel.“ Ist denn aber nicht grade für eine solche das urfeste *Θεός* ungleich geeigneter als jenes haltlose *ὅς?* Doch es soll ja nur „aus“ einer solchen, nur „einer Bekenntnissformel entlehnt“ seyn nach HUTHER, wie ob. nach WINER „entlehnt aus einem Hymnus.“ Wo ist denn aber auch nur die entfernteste Spur des Originals von diesen vermeinten Lehnsätzen? Hatte ein Paulus, ein Apostel diese nöthig? Ein unbekannter Verfasser wäre für einen Apostel, und zwar in den Dogmen des

dienste verbunden. Vgl. J. L. KÖNIG, die Haupt-Liturgien der alten Kirche, 1865.

* Nachdem vorauserwähnt die apologet. Schriften von JUSTIN u. AA., *ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός*, sowie von IREN. u. AA. *βιβλία θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν.*

** Im N. T. *τῷ κυρίῳ* parall. *τῷ θεῷ*, bei Euseb. *τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστόν, θεολογοῦντες* (wie ganz entsprechend Joh. 1, 1 *ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος*), und sogar bei dem Heiden Plinius „*Christo quasi Deo.*“

innersten Centralheiligthums, eine Autorität gewesen? An einen solchen hätte ein Paulus sich anlehnen müssen? Pflegt doch grade dieser Apostel die ihm allein objectiv gültige Autorität, sowohl die unmittelbare des Herrn (z. B. 1 Cor. 11, 23. 7, 10. 1 Thess. 4, 15 s. u.) als die mittelbare des gotteingegebenen Alten Bundes, wo er auf sie wirklich zurückgeht, auch ausdrücklich zu nennen! Ja er thut das auch selbst bei nur subjectiver *argumentatio ad hominem*, wie auf dem Areopag Act. 17, 28 *ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι κ. τ. λ.* (Aratus, Phänom. 5), oder in dem nächsten Pastoralbriefe Tit. 1, 12 *εἶπέ τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης κ. τ. λ.* (Epimenides, *περὶ χρησμῶν*, und ebendaher hier „*προφήτης*" genannt, z. Th. auch b. Callimach., hymn. in Jov. 8).* Sollte nun derselbe Apostel die von ihm selbst als so hochwichtig angekündigten Grundwahrheiten des Heils nicht allein nicht aus dem eignen himmlischen Brunnen geschöpft, sondern auch ganz stillschweigend nur einem christlichen Volksliede entnommen, und dieses auch noch dazu coupirt und verstümmelt haben? Dagegen sträubt sich sogar ein WEGSCHEIDER (122), weil von diesen Liedern keine Spur, und der Apostel nicht „grade ein solches benutzt haben würde, um das Thema seiner Predigt des Evangel. in wenigen Worten daraus anzugeben." Jene Beweiskette gegen ein bloss entlehntes Citat zusammenschliessend bemerkt endlich FLEISCHM. 153, ohne eine Widerlegung zu finden, dass auch hier „*universa dictio Paulinae alias usitatae sit simillima.*"

Sollte also wirklich ein, obwohl eben unnachweislicher, Zusammenhang zwischen den christologischen Hymnen der Urgemeine in unserer mystagogisch-apostolischen Stelle obwalten, so könnte das Verhältniss vielmehr umgekehrt nur dieses seyn, dass solch ein genuin-apostolisches Symbolum in der Gemeine auch *unisono* recitirt ward, als wozu es sich,

* Auch selbst der ebenso *κατ' ἄνθρωπον* den Corinthern 1 Cor. 15, 33 (aus Menander, Thebais, vergl. überh. WIN. Gr. 563) angeführte Vers ist weder formell der apostol. Structur eingefügt und bildet vielmehr für sich einen besonderen Satz, noch ist er auch nur entfernt von solcher materiellen Wichtigkeit als unser dogmatischer Locus, welcher durchaus der unmittelbaren apostolischen Autorität und Authentie bedurfte.

nächst seinem höheren Ursprunge, eben auch den genannten historischen Spuren zufolge nach Stoff und Rhythmus unübertrefflich eignete.

Und wozu sollte der nun so hinfällig gewordene Apparat für einen nur durch Subjectivitäten gestützten Einfall, dass nämlich ein Paulus der entlehnende und irgend ein Unbekannter der schöpferische Theil gewesen, im Grunde dienen? Nur dazu, das nun einmal beliebte *Ὅς* auch grammatisch-syntactisch annehmlich und geniessbar zu machen! Ist das wahrhaft wissenschaftlich? und nicht dennoch zuletzt ein Cirkel? Oder ist es im letzten Grunde vielleicht gar ein dogmatisches Vorurtheil gegen das aus allen diesen Verwicklungen stracks hinausführende *Θεός*? Wohl kaum, da eine genaue Exegese auch selbst ohne *Θεός* dennoch wesentlich auf dasselbe Resultat hinauskommen müsste. „Welcher geoffenbaret worden im Fleisch" — hat dieser nicht (im Gegensatz von *ἐφανερώθη*) schon zuvor und unsichtbar, und zwar (im Gegens. von *ἐν σαρκί*) in übermenschlicher Weise existirt?* Und ist das, zumal bei der sonstigen apostolischen Lehre von Christo, etwas anderes als seine vorzeitliche, also ewige, und göttliche Existenz und Natur? Führt also nicht auch selbst die so einseitig und morsch gestützte LA. *Ὅς* zuletzt dem ganzen und vollen Sinne des allseitig fundirten *Θεός* in die Arme? So ist und bleibt die ewige Gottheit Jesu Christi, welche anderwärts in der h. Schrift sattsam bezeugt ist, auch an dieser St. selbst ohne *Θεός* in Kraft des Contextes erwiesen. — Wohl aber übt umgekehrt die LA. *Θεός* an uns. St. entscheidenden Einfluss auf die Sicherstellung des wahren christlichen Gottesbegriffs, weshalb MELANCHTHON, Enarr. zu dies. St. (f. 53 b sq.) einen starken Nachdruck darauf legt, dass sowohl der „wahre Gott" durch die nachfolg. hist. Ausführung bezeichnet, als das Geheimniss von diesem „im Fleisch geoffenbarten Gott" nur in der

* FLEISCHM. 170, KVV. b. Heydenr. 212. Oder welcher aufrichtige Exeget dürfte mit ERASMUS (Paraphr.) die Gegensätze so bilden: *Christus, qui antea ignotus et abjectus, nunc adeo palam factus est, ut homo etiam juxta carnem conspectus et contrectatus sit ab hominibus* (wo auch der exeget. Syncretismus anwidert)!

Kirche Christi wahrhaft erkannt und so auch nur in ihr der wahre Gott angerufen werde (*tantum in hac congregatione, quae nominatur Ecclesia filii* [*vivi?*] *Dei, de Deo vera notitia et veri Dei invocatio est, ubi agnoscitur Deus qui se in carne patefecit cet.*, mit einer inbrünstigen Anrufung dieses Gottes *).

Was so aber, auch noch abgesehen von diesem meist unbeachteten theologischen Rückschlage, durch *Ὅς* doch immer nur indirect, und wie mit einem fast scheuen Umgehen, von Christo mitausgesagt wäre (ein der überall Grund und Boden, Ruhe und Frieden gewährenden Natur eines christlichen Gemeindebekenntnisses vielmehr wider- als entsprechendes Symptom), — das gewährt voll und rund — **C**) die doch im Grunde auch selbst äusserlich bestbezeugte LA. *ΘΕΟΣ*, die, wie hiernach materiell und critisch, gleichso auch grammatisch und rhetorisch ohne auch nur einen der mehrfachen Anstösse ist, woran die beiden anderen LAA. *Ὅ* wie *Ὅς* scheiterten. Denn nur mit *Θεός* ersteht nicht nur I) überhaupt die allein entsprechende biblisch-analoge Bezeichnung der den nachfolgenden Thatsachen und Werken zur Erlösung der Welt allein gewachsenen und ihnen erst solch unendliche Wirkung verleihenden Person, als einer in der Zeit die Menschheit nur annehmenden göttlichen, sondern auch II) topographisch (local), im speciellen Hinblick auch selbst auf die formale Seite unserer Stelle, — 1) ein wirkliches und würdiges Haupt für den ganzen so hochfeierlich eingeführten Satz, welcher ausserdem ein *ἀκέφαλον* und blosser Torso wäre, ** ebendarum aber auch den Einfluss dieses seines Hauptes durch alle nachfolgende Glieder oder fortsetzende Rückgratswirbel, einschliesslich des *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* selbst, in ihrer historischen Aufeinanderfolge fort-

* Dazu f. 55 b.: *De his patefactionibus Dei et testimoniis inquit in Ecclesia veritatem esse, ut firmissime statuamus, tantum in hoc coetu, in quo retinetur fundamentum i. e. articuli fidei incorrupti, veram agnitionem et invocationem Dei esse*, — wie auch die symbol. Bestimmung in F. C. 769 ob. S. 198.

** Vgl. Beng., Gn.: „— *etenim magnitudo Mysterii vel maxime pendet ex magnitudine Subjecti, Deus.*" Vergl. folg. S.

und durchleitet,* und zwar so, dass nicht nur derselbe anhebende „Gott“, welcher in der nachstehenden historisch-genetischen Entwickelungsreihe zuvörderst als „incarnirt“ oder als Gott-Mensch bezeichnet ist, auch noch zuletzt wieder in die ewige „Herrlichkeit aufgenommen“ wird, sondern eben auch die vermittelnden und alle in die je folgenden alle eben „gliedlich“ miteingreifenden Zwischenglieder nicht etwa zu nun vorübergegangenen Phasen geworden wären, sondern sie alle vielmehr zu dem „bekenntnissmässig grossen Mysterium“ bleibend mitgehören und zu dessen ewiger Heilskraft fort und fort mitwirken, — Alles, von der Wurzel bis zur Krone, ein ewig grünender, weltbeschattender Baum des Lebens. Durch *Θεός* entsteht 2) aber auch wieder innerhalb des ersten Gliedes selbst erst ein geistvoll pointirter Gegensatz zu *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* — der seinem Wesen nach unsichtbare Gott (1, 17. 6, 16. Joh. 1, 18. 6, 46; Exod. 33, 20) eingetreten in die Sichtbarkeit (*ἐφανερώθη*), und zwar als Mensch (*ἐν σαρκί*). Beides so nebeneinander auch zugleich schon Zusammenfassung der öcumenischen Orthodoxie von Christo,** was ja in einem öcumenischen Glaubensbekenntniss auch so wesentlich. Den sogar wörtlichen

* Nicht, gegen die gegebene Ordnung und Coordination, die folgenden Glieder als Beweise für das erste (v. Mosh. 345 ff.; vgl. ob. S. 203 Knatchbull u. 202).

** „*Magnam emphasin continent ista antitheta: Deus in carne. Quantum nim. interest inter Deum et hominem! Et tamen immensam Dei gloriam sic videmus in Christo conjunctam cum hac nostra carnis putredine, ut unum efficiant.*“ Calvin. Eine dogmatische Folgerung auch schon S. 197 bei Theodoret: *σαφῶς δὲ ἡμᾶς τὰς δύο φύσεις ἐδίδαξεν, ἐν σαρκὶ γὰρ τὴν θείαν ἔφη φανερωθῆναι φύσιν.* Reichlicher wiederum Calvin: „*Primo disertum hic testimonium habemus utriusque naturae: verum enim Deum et verum hominem simul pronunciat; secundo notatur inter duas naturas distinctio, quum hinc vocat Deum, inde manifestationem in carne ponit; tertio unitas personae significatur, quum unum eundemque esse tradit, qui, quum Deus esset, manifestatus fuit in carne. Ita hoc uno testimonio vera et orthodoxa fides adversus Arium, Marcionem, Nestorium et Eutychem egregie munitur.*“ Vgl. auch Beng., Gn.: „*Hominem appellarat* (Christum Jesum) c. 2, 5; *nunc, quod ibi derogasse videri poterat, compensat, Deum appellans*“ (und so eben auch erst ein Mysterium und Bekenntniss); s. vor. S.

Pendant hierzu entbietet Johannes im Evangel. C. 1 (nach *θεὸς ἦν ὁ Λόγος* V. 1) V. 14 *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* (vergl. 12, 45. 14, 8 f.) und 1 Joh. 4, 2 *πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ* (dadurch auch an das obige *ὁμολογουμένως* erinnernd) *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ θεοῦ ἐστιν* (vgl. V. 3 und 2 Joh. 7 *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*); * ja auch unser *ἐφανερώθη*, woran sich das Wesen des unsichtbaren Gottes wie das der sichtbaren *σάρξ* herausstellt, erklingt in demselben Briefe 1 Joh. 1, 2 (nach *ὁ Λόγος τῆς ζωῆς*) *καὶ ἡ ζωή* — also das nach seinem Wesen ebenso unsichtbare Leben — *ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν* — *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν* (vgl. 3, 5. 8), und dessen Echo hinwiederum von dem einst ebenso aus der Unsichtbarkeit Wiederkehrenden in Col. 3, 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ* (vgl. unt. Gl. 6). — Es bedarf hiernach für das exegetisch-theologische Gefühl keiner weiteren Ausführung, wie eben erst mit der auch so gut bezeugten LA. *Θεός* vollkommne Befriedigung entsteht und mit ihr die einschlagenden Factoren, Ein- und Ausführung, Grammatik und Rhetorik, und eben auch die Dogmatik der „Kirche des lebendigen Gottes", dieser „Säule und Grundveste der Wahrheit," als die da glaubt, bekennt und lehrt „*Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*" (Symb. Nic.) — allesammt congruent werden.

Wir wenden uns zu den weiteren Aussagen von diesem öcumenischen Geheimniss des Glaubens und Heiles. Sofern aber dieselben eben von einem „Mysterium" handeln, werden auch sie selbst naturgemäss leicht etwas dem Character desselben Analoges d. h. Mysteriöses und Mystisches annehmen (s. ob. S. 192), was die evidente Ausdeutung wohl erschweren kann. Doch ist auch dann, was übrigens bei dem grundlegenden ersten Gliede infolge der sonstigen

* Aus diesen Parallelstellen erhellt zugleich mit Sicherheit, dass *ἐν σαρκί* auch bei uns nicht ist *inter homines* noch gar *ab hominibus* (ob. Grot., Er.); doch ist es auch mit *ἐφανερώθη* eng zusammenzufassen, weshalb Beng., Gn.: „*haec manifestatio dicit totam oeconomiam Christi oculis quondam mortalium conspicui*, im Gegensatz des folg. *ἐδικ. ἐν πνεύματι*, s. d.

biblischen Ausdrucksweise nicht der Fall war, und zwar eben auch schon durch das erste Glied selbst mit dafür gesorgt, dass wir den Schlüssel zur Entzifferung dieses „grossen Geheimnisses“ in die Hand bekommen. Ihn reichen uns die beiden sicheren Endpuncte der ganzen Gruppe: dort zu Anfang war es die unverblümte Incarnation Gottes (ϑεὸς ἐφανερώϑη ἐν σαρκί), am Schlusse ist es die ebenso unzweideutige Wiederauf- oder Himmelfahrt (ἀνελήφϑη ἐν δόξῃ). Diese rein historischen Ein- und Ausgangspuncte nöthigen uns logisch, auch die Zwischenglieder entsprechend chronologisch aufgeführt, demnach Alles in geschichtlicher Succession oder historisch-genetisch geordnet zu glauben. Und so erhob der scharfsinnige Bekämpfer der Aechtheit unseres Briefes, SCHLEIERMACHER, nur eine, wenn auch von der Exegese bisher noch nicht erfüllte, gerechte Anforderung an unsere grosse Stelle, wenn er S. 200 aussprach: „dass eine Aufzählung wie diese auch historisch gestellt seyn will, muss jedem einleuchten“, wie denn auch eine solche wenigstens *in thesi* namentlich WIESINGER und „gewissermaassen“ auch HUTHER anerkennen, dahingegen der neueste Erklärer v. OOSTERZEE (allerdings nach seiner Exegese dieser Sätze auch dazu genöthigt) sie wieder in Abrede stellt, während v. BAUR (Pastoralbrr. 32) doch wenigstens nur „darauf verzichtete, einen durchaus befriedigenden logischen Zusammenhang in diese Sätze, wie sie einzeln der Reihe nach aufeinanderfolgen, zu bringen“ (vgl. auch BAUMG. 247). Hätten wir freilich jene beiden Anhaltspuncte und Handhaben nicht, die eben selbst auch mysteriös lautenden Mittelglieder an sich liessen der Willkür freien Spielraum und blieben wissenschaftlich vag und unsicher, mit und zwischen jenen festen Standpuncten erhalten aber auch sie, und selbst das allermysteriöseste nächste (ἐδικ. ἐν πνεύματι), scientifische Nothwendigkeit und Evidenz, ja mathematische Gewissheit. Und eben dies durch jenen Canon nachzuweisen, ist der Hauptzweck gegenwärtiger Ausführung.

Jedenfalls werden die zwischen Geburt und Himmelfahrt inneliegenden, und eben hiernach präsumtiv gleichfalls chronologisch geordneten vier heilsöconomischen Thatsachen die übrigen Grundereignisse, sonach mit den ersteren zusam-

men alle Momente des Erlösungswerkes darstellen. Sehen wir jetzt diese weiteren Glieder näher darauf an!

Es folgt zunächst — Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι: „**ward gerechtfertigt** (als gerecht erwiesen) **in Geist**“. * Augenscheinlich stehen das vorige σάρξ und dieses nunmehrige πνεῦμα im Contrast zu einander, wie sonst im N. T. (Matth. 26, 41 u. Marc. 14, 38; Röm. 1, 3 f. 1 Cor. 5, 5. 1 Petr. 3, 18 s. u., und auch schon בשר und רוח Jes. 31, 3 vgl. ob. Gen. 6, 3 (S. 140). Demnach wird die gegenwärtige Aussage ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι überhaupt eine gegensätzliche seyn zu der vorigen ἐφανερώθη ἐν σαρκί; denn da auch dieses Verbum mit ἐν σαρκί nur correlat war, so wird es wohl ebenso auch das zweite Verbum seyn mit ἐν πνεύματι, wonach die Verba den Contrast von Gl. 1 und 2 nicht aufheben, sondern ihn nur etwa nuanciren und expliciren würden. Bezeichnete nun Gl. 1 das Eintreten des geistig-unsichtbaren Gottes in die Sichtbarkeit und materielle Sinnfälligkeit der Welt, so kann der stricte Gegensatz davon nur ein Wiederhinausgehen aus derselben in die immaterielle Geistigkeit und Ueberweltlichkeit bilden und benennen. — Durch diese Vorbestimmungen und Herstellung eines reinlichen Gegensatzes wird ganz von selbst eine schwere bunte Menge anderweiter Erklärungen hinfällig, wobei sowohl die beiden contrastirenden Substantiva ἐν σαρκί und ἐν πνεύματι als auch noch die ihnen je correlaten Verba abweisend mitwirken.

Ausgeschlossen werden nämlich *A*) durch den graden inneren Gegensatz der beiden Substantiva je mit ἐν, wie namentlich auch dadurch, dass die stracks divergirenden Richtungen beider (nach Nadir und Zenith) hinwiederum nur einem und demselben Subject gelten, also nicht auf verschiedene Subjecte bezogen und nach heterogenen Verhältnissen hin umgebogen werden dürfen, folgende Deutungen von ἐν πνεύματι: 1) als inneres Lebensprincip (HUTH.), „höhere geistige Natur, — höhere Geisteskräfte“ (WEGSCH.), „*spiritualis virtus*“ (LEO), „Unsterbliches“ (v. Ew.) u. dgl. m., was schon darum unzulässig, weil die σάρξ, worin „Gott offenbaret“

* Literat. auch hierüber b. Wolf, vgl. Heum. S. 257 ff.

wurde, eine zwar sinnfällige, aber darum noch nicht geistesbaare Leiblichkeit, wodurch die menschliche Natur (SAUBERT b. Heum., HUTH.) allerdings wesentlich mitgemeint, aber nicht gedeckt ist,* bezeichnet, und überdem auch noch das Verb. ἐδικαιώθη in seiner wirklichen Bedeutung nicht dazu passen würde (s. u. *B*); — 2) als heiliger Geist, wodurch der volle directe Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα verschoben würde, sofern es einen noch weiteren Begriff von Geist als den des heil. Geistes giebt und die ganz allgemein gehaltene σάρξ auch dieses allgemeine πνεῦμα als ihren graden Gegensatz erfordert, wie denn auch noch ausserdem, wenn Gl. 1 besagt, Gott sey σάρξ geworden, Gl. 2 mit jener Annahme incorrect aussagen würde, er sey der heilige Geist geworden od. gewesen. Durch diese unklare Vermischung hat man nun aber für (ἐδικ.) ἐν πνεύματι folgende Näherbestimmungen zu gewinnen vermeint: *a*) durch Heiligkeit oder Sündlosigkeit (CHRYS. b. Heydenr. u. Huth.), als ob die blosse Annahme der σάρξ auch schon die Sündhaftigkeit nothwendig mit sich geführt hätte (Hebr. 4, 15. 7, 26 u. a.), und diese würde sogar das Wesentliche bei σάρξ seyn, wenn für πνεῦμα die Sündlosigkeit das Wesentliche seyn soll; — *b*) durch Erfüllung der Weissagungen des h. Geistes (V. AMMON b. Wegsch.), wodurch jeder Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα getilgt würde; — *c*) durch Vereinigung mit dem h. Geiste (J. C. E. SCHMIDT b. v. Fl. u. Heydenr.), wodurch, ausser jener willkürlichen Verengung des Gegensatzes von σάρξ und πνεῦμα, auch noch (wie schon in *a* und *b*) die offenbare Identität des ἐν in Gl. 1 und 2 verbogen würde (daher z. B. HEUM.: „geoffenbaret im Fleische — gerechtfertigt durch den Geist"). Diese Vereinigung wird dann noch sehr mannigfach specialisirt, indem man theils an den Moment ihres Werdens, theils an ihre objectiven Wirkungen denkt, hiernach also zunächst *d*) an die Taufe mit Herabsenkung des h. Geistes: *„quum sedit super eum Spiritus in specie columbae et audita est vox e coelo: hic est filius meus"* (KNATCHB. mit PRICÄUS u. HEMMING b. Heum. 257, wie auch V. BAUR 32); oder

*) *„Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus."* (Symb. Athan.)

auch *e*) an das Zeugniss des h. Geistes sowohl in den Herzen (MELANCHTH. 54 b sq.), als in Worten und Werken (WIESING., überh. Offenbarung seiner *δόξα* und zwar in Worten, Werken u. Erlebnissen, cet. s. u.), namentlich aber in Wundern (THEODORET b. Heydenr. u. Huth.), ganz vornehmlich in der Auferstehung (FLEISCHM., BAUMG. 247, HEYDENR., KLING, WIESING.), doch aber auch noch weiterhin in der Himmelfahrt (HEUM. 245) und der Ausgiessung des h. Geistes (AEG. HUNN., V. MOSH., MICH. b. Fleischm.), sogar mit Einschluss ihrer Folge, der durch die Apostel u. sonst geschehenen Wunder (V. FLATT). Wie nun aber die Himmelfahrt oder gar das erst nach derselben liegende Pfingstwunder hier schon darum nicht gemeint seyn kann, weil die erstere in dem allerletzten und ebendamit überhaupt abschliessenden Gliede noch ausdrücklich folgt, so kann es auch die, allerdings ein Hauptmoment des grossen christologischen Mysteriums bildende, Auferstehung deshalb nicht seyn, weil nicht sie aus der Welt der *σάρξ* und des *φανερωθῆναι* in die des *πνεῦμα* und der Unsichtbarkeit hinausführte. — Wird nun dieses alles überhaupt eben schon durch die straffe Gegensätzlichkeit von *πνεῦμα* zu *σάρξ* ausgeschlossen, so überdem — *B*) auch noch durch die Natur des Verb. *ἐδικαιώθη* eine für *πνεῦμα* angenommene fernere Bedeutung, näml. als (metaphysisch) göttliche Natur, die der „im Fleisch geoffenbarte Gott“ in seinen Wundern cet. (s. vorh.) bekundet habe (CALV.; GLASS, s. b. v. Mosh. 347 u. Huth.). Nun könnte dabei zwar die Gegensätzlichkeit von *σάρξ* und *πνεῦμα* mehr gewahrt scheinen, sofern ersteres die menschliche Natur, obwohl im Gegensatz des einfachen *πνεῦμα* unzureichend (s. ob. *A*), anzeigte; aber eben das Verb. *ἐδικαιώθη* schliesst jene Annahme und damit auch den so gefassten Gegensatz aus. Denn wie muss dasselbe dann übersetzt werden? Mit *declaratum fuisse Dei filium* (J. JON. b. Marl.,* vgl. ob. S. 200 GROT.), oder „erwiesen in seiner höheren Natur“ (WIESING., vergl. sachlich Röm. 1, 3. 4 mit andern Ausdrücken, und eben für das Verb., aber ohne Be-

* *Eundem, qui humana carne vestitus apparuit, simul tamen declaratum fuisse Dei filium — in ipso enim spiritualis apparuit virtus* (s. ob. S. 211 LEO), *quae Deum esse testaretur.*

weiskraft, Matth. 11, 19 u. Luc. 7, 35), oder auch „documentirte sich als Geist“ (v. Baur 33), da doch δικαιοῦν „rechtfertigen“, „als gerecht“ (nicht als „den rechten“ v. Ew.) erweisen“ oder auch „für gerecht erklären“ überall nur von einem zuvor Verdächtigten, Angeklagten oder Verurtheilten gesagt werden kann, was bei jener Annahme fehlte.

Wenn nun aber in dieser Reihe der zur Vollziehung des Heilswerkes hochwichtigen christologischen Thatsachen die Incarnation ausdrücklich die erste und die Himmelfahrt ebenso deutlich die letzte bildet, hieraus aber mit Fug und Recht auch überhaupt eine chronologische Reihenfolge derselben zu entnehmen war (S. 210); und wenn ferner das eben jetzt in Frage stehende ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι innerhalb jener beiden Endpuncte und zwar so liegt, dass es dem Ausdrucke nach erwiesenermaassen weder die Taufe noch die Wunder bezeichnen kann: welcher Punct in den übrigen hervorragenden Erlösungsmomenten könnte da näher liegen, als der auch zugleich in den folgenden Gliedern nicht mehr vorkommende und doch allerwichtigste,* nämlich der des Wiederhinganges im Tode? Gehen wir nun dem Sinne unseres freilich allermysteriösesten Gliedes eben in dieser Richtung nach, so kommt uns der uns auch schon bei dem ersten Gliede als der beste Interpret erschienene Johannes abermals handreichend, ja die Erklärung ganz in seine eigene Hand nehmend entgegen, und zwar in Worten des allerhöchsten Auslegers, nämlich des „im Fleisch geoffenbarten“ Herrn selbst, welcher Joh. 16, 7—10 zu seinen Jüngern eben von seinem Hingange also redete: „Ich sage euch die Wahrheit, es ist euch gut, dass ich hingehe: denn so ich nicht hingehe, so wird der Tröster nicht kommen zu euch; so ich aber hingehe, will ich ihn senden zu euch. Und gekommen wird Er überführen (ἐλέγξει, auch wenn sie hartnäckig ihr Verbrechen nicht gesteht,) die Welt *περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως*, d. h. dass es giebt eine Sünde, eine Gerechtigkeit und ein Gericht** — *περὶ δικαιοσύνης*

* Das erste unter den ersten Lehrstücken desselben Apostels, 1 Cor. 15, 3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς κ. τ. λ.

** Und zwar Sünde, Gerechtigkeit und Gericht hier ein

δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με. Hierin haben wir ja eine unserem ἐδικαιώθη sogar auch wörtlich entsprechende δικαιοσύνη, und zwar die Gerechtigkeit der Sache Christi, und diese erwiesen eben an seinem Hingange zu seinem Vater in das Reich der Unsichtbarkeit. Das bei uns hinzugefügte ἐν πνεύματι haben wir zwar nach dem Bisherigen (S. 112 f.) kein Recht auf den heil. Geist (als den Paraclet oder „Tröster" Joh. 14, 16. 17), welcher eben aus dem Hingange des unschuldig Gekreuzigten zu seinem himmlischen Vater die Welt ihrer Sünde und Schuld, wie seiner Gerechtigkeit überführt, zu beziehen; aber es ist nur um so einfacher, wie auch der Abwesenheit des Artikels und eben dem stricten Gegensatze von ἐν πνεύματι zu ἐν σαρκί einzig entsprechend, Beides, zumal mit ἐν, von einer Zuständlichkeit, demnach, wie ἐν σαρκί von materieller Sichtbarkeit, so nun ἐν πνεύματι von immaterieller Unsichtbarkeit zu verstehen. Aehnlich auch schon mit dem einfachen Dativ der Relation Col. 2, 5 εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί, wie unt. 1 Petr. 3, 18 θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι; völlig adäquat aber eben mit ἐν, wie an letzterer St. V. 19 ἐν ᾧ (πνεύματι), Joh. 4, 23 f. die der leibhaftig-örtlichen (V. 21) entgegengesetzte Anbetung Gottes ἐν πνεύματι (weil πνεῦμα ὁ θεός V. 24), und auch selbst ohne allen Gegensatz das einfache ἐν πνεύματι γενέσθαι als der Welt entrückt seyn, Apoc. 1, 10. 4, 2 (κ. ἰδού — ἐν τῷ οὐρανῷ); 17, 3. Demgemäss ist nun, wie zuvor ἐφανερώθη ἐν σαρκί das Selbsteingehen in die Weltsphäre, so das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι eine rechtfertigende Entrückung aus dem Gesichtskreise dieser Welt. Wann aber ist diese erfolgt? Gewiss nicht erst in der Auferstehung; und auch die absolute Entrückung in der Himmelfahrt ist es nicht, da uns schon der Canon der chronologischen Ordnung unserer Gliederreihe daran hindert. Nein, es ist wirklich die ausserdem auch gänzlich mangelnde und doch schlechthin unentbehrliche Bezeichnung des Todes im Erlösungs-

jedes in höchster Potenz: Sünde, dass sie nicht glauben an Mich", die grösste und Grund-Sünde; Gerechtigkeit — Christi; und Gericht — über den Fürsten dieser Welt.

werke Jesu Christi. Und eben hierzu ist grade auch das beigefügte Verbum ἐδικαιώθη bedeutsam, wie es — und hiermit betreten wir den johanneischen Boden wieder unmittelbar — einfach schon in jenem Worte des Herrn selbst (Joh. 16, 10) erklärt wird: die Welt wird dann überführt περὶ δικαιοσύνης, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με. Dadurch ist der Gemarterte eben „gerechtfertiget", dass er zu seinem Vater in das Leben der unsichtbaren Geistigkeit übergeht, was daher so ganz unserem ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι entspricht. Jenes οὐκέτι θεωρεῖτέ με ist ja zur ganzen Welt gesprochen: denn die Jünger selbst haben ihn nach seiner Auferstehung, bevor er noch zum Vater ging (Joh. 20, 17), wiedergesehen; ihnen speciell galt vielmehr Joh. 16, 16 μικρόν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με (vgl. V. 20—22); aber der ungläubigen Welt (ὁ κόσμος V. 20), der σάρξ schlechthin, ist er fortan unsichtbar geblieben, und auch dem nachher gläubigen Theile derselben trat er eben auch nur im Glauben nahe (vgl. im Folg. ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, S. 226), wie denn nun uns allen jetzt nur das Wort gilt ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2 Cor. 3, 17), und ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε κ. τ. λ. (1 Petr. 1, 8 vgl. Joh. 20, 29); dass er dann aber aus dem Zustande der Unsichtbarkeit momentan wieder in den relativer Sichtbarkeit* wirklich übergegangen sey, bezeugt schon das nächste Glied ὤφθη ἀγγέλοις, s. nachh. Und so ist das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι eben ein dem mysteriösen Character dieses ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον ganz entsprechender Euphemismus für den Hinweggang im Tode. Und dennoch kein blosser Euphe-

* „Relativ" — nicht bloss eben hinsichtlich der Zeugen, sondern auch der Modalität, da bis zu der noch sichtbaren Himmelfahrt (Act. 1, 9. 11), womit die absolute Geistigkeit (einschliesslich der an sich noch keinen Contrast davon bildenden menschlichen Natur) eintrat, gleichsam ein Mittel- oder vielmehr Wechselzustand herrschte zwischen sinnfälliger (Luc. 24, 39—43 — ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα), um dadurch die Realität der Auferstehung zu constatiren, und dann auch wieder schon gleichsam pneumatischer Existenz, wie V. 31 καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν und Joh. 20, 19. 26 ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον —.

mismus für das eigentliche Wort des Todes! Denn vergessen wir es nicht, das alles beherrschende Haupt unserer Mysteriumssätze ist und bleibt das, sonach auch durch unseren Satz innerlich wiederbestätigte, *Θεός*: „sterben" konnte nur die *σάρξ*, — die „göttliche" Natur konnte es nicht, obwohl durch die *communicat. idiom.* an diesem Mittlerwerke participiren;* daher ist es eben mehr als Euphemismus, wenn dafür gesagt ist *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, worein aber allerdings der Tod des Leibes mit verschlungen ist. Mit diesem eigentlichen Worte, und dennoch ganz ähnlich sagt denn auch der dritte Hauptapostel 1 Petr. 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.* Denn auch hier bezeichnen *σάρξ* und *πνεῦμα* nicht bloss ebenfalls directe Gegensätze, sondern eben auch Zuständlichkeiten (vergl. LUTHARDT, Reuters Rep. 1855, 1: „in Bezug auf sarkische Seynsweise ist er getödtet, in Bezug auf pneumatische ist er lebendiggemacht"), wie ja denn alsbald V. 19 folgt *ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*, welche letzteren Worte das *ἐν ᾧ (πνεύματι)* und damit auch unser nur ganz paralleles (*ἐδικ.*) *ἐν πνεύματι* von einer Zuständlichkeit zu verstehen einfach nöthigen. Ausserdem ist an unserer Stelle mit *ἐν πνεύματι* der Zustand der Unsichtbarkeit und Uebersinnlichkeit um so gewisser bezeichnet, als dieses Glied zwischen zwei Zuständen sogar steigernd markirter Sichtbarkeit steht (dort *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, hier *ὤφθη ἀγγέλοις*, wo das bedeutsam anhebende objective und eben „optische" *ὤφθη* sonach ein neues starkes Argument für die Bedeutung physischer Unsichtbarkeit des *ἐν πνεύματι* bildet).**

* F. C. 606 sq. 608: *Quapropter vere Filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem humanae naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumsit cet.* — (611.) 766: *Propter hanc hypostaticam unionem — non nude et sola humana natura, cujus proprium est pati et mori, pro totius mundi peccatis est passa; sed ipse Filius Dei vere, secundum tamen naturam humanam assumtam, passus et, ut Symbolum nostrum Apostolicum testatur, vere mortuus est, etsi divina natura neque pati neque mori potest.* Vergl. LUTHARDT, Compend. d. Dogm. §. 51 f.

** Annähernd, doch noch schillernd, BENG., Gn.: *Per mortem in*

So haben wir in diesem „bekenntnissmässig grossen Mysterium“ der christlichen „Kirche“ bis hieher die beiden grössten Thatsachen zu unserer Erlösung aufgefunden, nämlich

carne toleratam abolevit peccatum in se conjectum (eine auch bei Erasm. — „*juxta spiritum tantam accepit potestatem, ut abolitis omnium peccatis — contulerit et conferat justitiam*“ — vorkommende, hier zwar nicht überhaupt fremdartige, jedoch schon durch die Passivform schlechthin unmögliche Auffassung des *ἐδικαιώθη*, welchem Beng. selbst noch durch die folgg. WW. in nur gezwungener Weise gerecht zu werden sucht), *et justitiam aeternam, patre penitus approbante, sibi suisque asseruit, ex conspectu hominum decedens et statum spiritualem et gloriosum, justitiae suae convenientem, intrans per resurrectionem et ascensionem* —, ein Zusatz, durch welchen der erst richtig genommene Anlauf wieder abgelenkt, die streng chronologische Ordnung durchbrochen und namentlich das letzte Glied unserer Kette zur reinen Doublette wird. Aehnlich in sogar noch trefflicherem Ansatz, aber auch inconsequenter Wiederablenkung Fleischm. 174: — *δικαίωσις Christi sive* (Joh. 16, 8 coll. 10) *ἔλεγξις τοῦ κόσμου περὶ δικαιοσύνης Christi jam non amplius ἐν σαρκὶ θεωρουμένου: revocatio enim Christi ex humilitate ad πνεῦμα confirmavit veritatem.* So weit zutreffend, und dennoch nun *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* selbst erklärt: *quod per illustrem, quam post haec adiit, conditionem* [was doch wohl erst in Gl. 6 *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*] *a Deo verax propositique victor declaratus est.* Daher auch weiterhin p. 179 (zu *ὤφθη ἀγγέλοις*) das vergebliche Bemühen, die jetzt übersehene ausdrückliche Angabe des doch gewiss positiv zu erwähnenden verdienstlichen Todes nun anderswo miteingeschlossen aufzufinden: *apparet cur, quod mireris, mortis Christi mentio nulla facta sit: quia scil. ea jam latuit in commemoratione ὄψεως seu resurrectionis.* Bei somit eröffneter Action der reinen Willkür ist es aber kein Wunder, andere Erklärer mit ganz gleichem Rechte und Unrechte den in diesem öcumenischen Bekenntnisse der Heilsthatsachen von ihnen wohl vermissten Tod Christi wieder ganz anderswo mit unterzubringen, entweder erst in dem allerletzten Gliede, bei der Himmelfahrt, wie Heum. („man kann sich wundern, dass unser Apostel in dieser Beschreibung Christi nicht auch sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung von den Todten [wovon nachher] mit aufgeführt hat: er hat beides [!] stillschweigend mit angezeigt: seine Himmelfahrt setzt ja die Auferstehung voraus — so setzt auch seine Auferstehung aus dem Grabe voraus, dass er todt gewesen“); oder auch bereits in den ersten Gliedern, wie Mich. (b. Fleischm.) durch gliederverrenkende Interpunction: *ἐφανερώθη, ἐν σαρκὶ ἐδικαιώθη* (im criminellen Sinne justificirt: „hat dem Leibe nach die Strafe des Todes gelitten“), *ἐν πνεύματι ὤφθη ἀγγέλοις κ. τ. λ.*, — oder auch mit Bentley durch eine gleich verunglückte, für den Tod die Geburt

die Incarnation Gottes in *ἐφανερώϑη ἐν σαρκί* und, wenn man so sagen dürfte, seine Excarnation oder vielmehr den Tod in *ἐδικαιώϑη ἐν πνεύματι*, und zwar beide ebenso unmittelbar neben einander, wie das spätere sogen. apostolische Glaubensbekenntniss auf das „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria“ sofort auch folgen lässt: „gelitten unter Pontio Pilato, gekreuziget, gestorben.“ * —

Und was ist nun im Verlauf der christologischen Heilsthatsachen weiter geschehen? — *Ὤφϑη ἀγγέλοις*: „**ward sichtbar** oder **erschien Engeln**“. Auch hier, wo auf die pneumatische Entrückung zunächst ein Wiedererscheinen folgt, ist durch den Gnomon der auch in dieser Kette des ältesten *Symbolum apostolicum* festgehaltenen chronologischen Reihenfolge eine ziemliche Zahl exegetischer Versuche** proscribirt, wie — noch ausser den hier von Bulling. b. Marl. 906, Aeg. Hunn. 114 u. v. Oosterzee angenommenen passiven Engelerscheinungen bei der Geburt, dem Seelenkampfe in Gethsemane, der Auferstehung (s. u.) und Himmelfahrt, wozu nothwendig meist die unzulässige Trajection (b. Heinr.) *ὤφϑησαν αὐτῷ ἄγγελοι* gehörte, — namentl. auch folgende, welche an diese letztere syntactische Unmöglichkeit z. Th. wenigstens hart anstreifen: *a*) die Menschwerdung (ein offenbarer Rückgang zu Glied 1): Chrysost. (*ὅτε σάρκα περιεβάλετο· πρὸ τούτου δὲ οὐχ ἑώρων αὐτὸν οὕτως, ἐπειδὴ καὶ αὐτοῖς ἀόρατος ἡ οὐσία ἦν*), Theodoret (*τὴν ἀόρατον τῆς ϑεότητος φύσιν οὐδὲ ἐκεῖνοι ἑώρων, σαρκωϑέντα δὲ ἐϑεάσαντο*), Oecum. u. a. gr. KVV. (s. b. Wolf, Heydenr., Huth. u. Wies.); oder — *b*) der Engeldienst während des Lebens des Gottmenschen im Fleisch (was nur ebenfalls unter die Categorie des 1. Gliedes fiele), wie Matth. 4, 11. Joh. 1, 52 u. a.: Bulling.

unterdrückende, Conjectur *ἐϑανατώϑη* (statt *ἐφανερώϑη*) *ἐν σαρκί*, — wohl im Anschluss an 1 Petr. 3, 18 *ϑανατωϑεὶς μὲν σαρκί*, da aber mit dem Gegensatze *ζωοποιηϑεὶς δὲ πνεύματι*.

* Und Symb. Nic. — auf „*incarnatus est de Spiritu S. ex Maria virgine et homo factus est*“ — sogleich das „*crucifixus cet.*“

** Monographisch s. C. F. Börner: *Ad* 1 *Tim.* 3, 16 *ὤφϑη ἀγγέλοις*. 1748. Ders. auch überh.: *De praedicatis Filio Dei a P. datis ad* 1 *T.* 3, 16.

(b. Marl. l. l.), KNATCHBULL (b. Wolf), HEUM., wenn nicht ganz vag, und ausserhalb unserer apostol. Bekenntnisssätze, vom Engeldienst an seiner Kirche, wie CRUCIG. b. Marl. vgl. Hebr. 1, 14 *δὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*; oder ebenso unbestimmt die Engellust an dem Erlösungswerke überhaupt, nach 1 Petr. 1, 12 *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*: CALV., SCHÖTTG. (b. Wolf), MARLOR., WIESING.; — *c*) Engelerscheinungen bei seiner Himmelfahrt (also erst zum letzten Gliede gehörig, wo übr. Engel nur bei seinem Entschwinden hervortreten, Act. 1, 10 f.): VENEMA u. J. BRUCKER (Ernesti N. theol. B. V, 22, b. Fleischm. 177); oder erst — *d*) nach derselben, als er zu ihnen in den Himmel kam: MOLDENH., HUTH.; oder auch — *e*) bei einer apocryph. früheren Himmelfahrt (Joh. 20, 17): v. EWALD (Jahrb. 3, 25). Wie nun dieses alles theils syntactisch, theils und namentlich durch die chronologische Staffelreihe unserer Glieder (wonach das fragl. Ereigniss nur zwischen Tod und Himmelfahrt innestehen kann), theils als apocryph, theils auch noch dadurch ausgeschlossen bleibt, dass somit ausserwesentliche Momente in die knappe Rede dieses ganz innerhalb des Evangeliums gehaltenen Glaubens- und Kirchenbekenntnisses eingetragenn würden; so können in jedem Betracht hier, zwischen dem Tode und der Himmelfahrt Christi, bloss zwei Deutungen und Ereignisse ernstlich in Frage kommen, nämlich entweder die Höllenfahrt (s. Bibelstudien II, 89 ff.), wo er bösen Engeln erschienen (SEMLER b. Fleischm. 175 f. u. Wegscheid. 127), in welchem Falle aber das absolute *ἄγγελοι* einen charact. Beisatz des Bösen haben müsste,* übrigens dann auch zugleich die Auferstehung hier ganz ausfallen würde; oder — was nun eben allein noch übrig bleibt — die Auferstehung, wie diese denn auch wirklich den auf den Tod

* Vergl. S. 121. Von guten und bösen Engeln zugleich (syncretistisch) MELANCHTH. 55 f. u. BENG. unt.; wollte man aber unter dieser kaum würdigen Deckung des Namens *ἄγγελοι* Höllenfahrt und Auferstehung zusammen verstehen, so würde der Blick eben getheilt und in dem Maasse die Auferstehung wider Gebühr zurücktreten. Von einem apocryph. (himmlischen) Widerspiel der Höllenfahrt DE W. und einem gleich hypothetischen gnost. Durchgange durch die Reiche der Engel zum Pleroma v. BAUR 32; vergl. ob. v. Ew.

nächstfolgenden Hauptartikel des christlichen Glaubensbekenntnisses bildet. S. z. B. auch 1 Thess. 4, 14 *εἰ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, *κ. τ. λ.*

Was aber hatten bei der Auferstehung *ἄγγελοι* („Engel," ohne Art.) zu schaffen? Man darf auch hier, bei *ἄγγελοι*, keine Ausflucht ergreifen, nicht „Boten" nämlich des Evangeliums d. i. Apostel verstehen wollen, von denen *ἄγγελοι* so absolut im ganzen N. T. nirgends steht (auch nicht Gal. 4, 14 *ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν**): wie GREG., ANSELM, HAYMO, HEINS., H. B. STARCK., G. OLEAR., OPORIN., v. MOSH. AA. (b. Wolf. u. Heum. 248. 260, welcher früher auch selbst dieser Ansicht), FLEISCHM. (*non promiscue quibusvis mortalibus, sed amicis suis et sectatoribus*), HERD., MICH., STORR (b. Wegsch.), HEYDENR., v. FLATT, LEO, BÖTTGER (169).** Vielmehr sind *ἄγγελοι* auch hier, wie *κατ᾽ ἐξοχήν* sonst, himmlische Gottesboten, Engel. Und wem ist denn der im Tode und Grabe den Menschen unsichtbar Gewordene und daraus wieder Auferstandene als solcher zuerst wieder „sichtbar geworden" (*ὤφθη*, eben das von dem Auferstandenen — Luc. 24, 34 *ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι*, Act. 13, 31. 1 Cor. 15, 5 ff. in Fortsetzung der ob. S. 214 begonnenen Dogmenreihe unseres Apostels *καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα, ἔπειτα ὤφθη πεντακοσίοις ἀδελφοῖς — ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ κ. τ. λ.* — constant gebrauchte und überhaupt solenne Wort, vgl. auch *ὀπτανόμενος* Act. 1, 3)? Erschien er da nicht eben Engeln zuallererst?*** Wie ein Engel den versiegelten Stein im

* Ebensowenig als in den auch ausdrücklich noch mit *πέμπειν* oder *ἀποστέλλειν* verbundenen Stellen (b. v. Mosh. u. Heum.) Luc. 7, 19 u. 24 (*ἄγγελοι Ἰωάννου*); 9, 52 oder Matth. 11, 10 u. Marc. 1, 2 (Joh. d. T.).

** BENTL. liest sogar *ἀποστόλοις*. „Unus Stephani codex legit *ἀνθρώποις*" (WOLF), — womit wir in Gl. 1 zurückgingen.

*** Verfehlt v. MOSH. 349: „Bei der Auferstehung erschien der im Fleische geoffenbarte Gott nicht den Engeln; die Engel, die ihm dienten, erschienen ihm." Wenn ein Begrabener aus dem Tode aufersteht, dann „erscheint", auch den schon Gegenwärtigen, Er; deshalb ja auch das correspondirende und stetige *ὤφθη* eben von dem wiederauferstandenen Christus in den obigen Stellen, wie dann auch

Erdbeben von der Grabesthür wälzte (Matth. 28, 2 ff.), so waren es auch zwei Engel (ganz unserem artikellosen ἀγγέλοις entsprechend), die den das Grab besuchenden Frauen die erste Kunde von der Auferstehung geben konnten (Luc. 24, 4 ff.) und, gleichsam als Hüter, zu Häupten und Füssen des geleerten Gruftlagers sassen (Joh. 20, 12).* Und so nimmt dieses ὤφθη in Gl. 3 gleichsam das in 2 wie erloschene ἐφανερώθη aus 1 und nur noch farbiger, aber auch nur für solche Auserwählte wieder auf, gleichwie der Sohn Gottes, nachdem er sich durch das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ des letzten Gliedes auf lange abermals, und nun absolut ἐν πνεύματι, in das Reich der Unsichtbarkeit zurückbegeben, dereinst ἐκ δευτέρου — ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν Hebr. 9, 28; in dieser neuen ἀποκάλυψις (1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13) und ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ 2 Thess. 2, 8. Tit. 2, 13 aber auch zugleich aller Welt, doch dieser erschrecklich, wiedererscheinen wird vom Himmel her mit grosser Herrlichkeit: Matth. 24, 30 τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται (dasselbe Wort als jetzt ὤφθη) τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς (vergl. Bibelstud. II, 169 ff.). — Und ebenso folgt auch wieder im Symb. apostol. auf „gestorben und begraben, (niedergefahren zur Höllen)“ das: „am dritten Tage auferstanden von den Todten.“ ** —

von dem verklärten Act. 9, 17. 26, 16. 1 Cor. 15, 8; und so auch von Moses und Elias Matth. 17, 3 (Marc. 9, 4. Luc. 9, 31); vgl. auch ἐμφανισθῆναι von auferstandenen Todten Matth. 27, 53. Daher richtiger Wegsch. 128: „Paulus hebe überall die Auferstehung Jesu als den wichtigsten Beweisgrund für die Wahrheit der christl. Lehre hervor, und Matth. 28, 2. Joh. 20, 12 seyen grade bei der Auferstehung Jesu Engel gegenwärtig gewesen; also: er ist von Engeln gesehen bei seiner Auferstehung; diese ist selbst durch Zeugnisse von Engeln beglaubigt.“

* So fällt denn der von H. Planck (Bem. üb. d. 1. Br. an Tim. 1808) gegen den Apostel, wenn auch vermeintlich zu dessen Gunsten, erhobene Argwohn der Uebereilung nur um so schwerer auf ihn selbst zurück, wenn er S. 182 schreibt, „dass P. im Flusse des Schreibens die Auferstehung zuerst übersah [!] und erst am Ende des Satzes, um sie nicht ganz auszulassen, nachholte“ [in ἀνελήφθη ἐν δόξῃ? s. u.]. Aehnliche Unziemlichkeit und Ueberhebung bei Dems. auch im Folg.

** Gleichwie auch wiederum Symb. Nic. auf das „*crucifixus*

Das nächste Moment des „grossen Mysteriums“ lautet — Ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν: „**ward gepredigt unter Völkern**“ (LUTH. „den Heiden“, Vulg. *praedicatum est Gentibus*). Steht denn aber dieses allerdings zur Theilnahme an der Erlösung ebenfalls hochwichtige Stück, dass der von den Todten wiederauferstandene Gott-Mensch auch den Heiden, wie eben auch in Ephesus selbst, verkündigt ward, so wie es in der analogen St. Röm. 1, 5 freilich ebenfalls auf die Auferstehung folgt, — auch wirklich nach unserem chronologischen Regulativ zwischen der Auferstehung und der abschliessenden Himmelfahrt? Ja wohl, obschon es bis auf den heutigen Tag noch immer erst seiner Vollendung entgegen geht und sieht. Die Gründung der Heidenmission fällt ja wirklich laut aller vier Evangelien in die Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt,* bei Matth. 28, 19 f. in jenen urkundlichen Stiftungsworten: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη κ. τ. λ.*;** bei Marc. 16, 15 *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* (vgl. Col. 1, 6. 23); bei Luc. 24, 47 nach Leiden und Auferstehung *κηρυχθῆναι — εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, und damit parallel Joh. 20, 21 ff. *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς κ. τ. λ.* Haben wir doch in dreien dieser evangel. Berichte auch (wie 2 Tim. 4, 14) sogar unsere beiden authentischen Worte, sowohl *κηρύσσειν*, als *ἔθνη*. Wohl schon aus diesem Grunde und Zusammenhange sind die letzteren auch eben „Heiden“ (vergl. Epist. ad Diogn. c. 11 ob. S. 196 *ἀπέστειλε Λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ, ὅς, ὑπὸ λαοῦ ἀτιμα-*

etiam pro nobis sub Pontio Pilato (passus et sepultus) est“ — das: „*et resurrexit tertia die secundum Scripturas.*“

* Den Zusammenhang mit dem vor. Gliede constituirt BENG., Gn. weiterhin richtiger als zu Anfang so: Ἐκηρύχθη — *concinne sequitur. Angeli proximae admissionis erant, Gentes longissime remotae. Et hujus praeconii et fidei in mundo exsistentis fundamenta jacta sunt ante assumtionem Christi in coelum.* Besser aber als Joh 17, 18 werden unserer St. die alsbaldigen evangel. Citate zu Seiten stehen, weil ersteres nicht bloss indirect ist, sondern auch noch jenseit des Todes und der Auferstehung.

** HÖLEMANN, die Stiftung der Heidenmission auf dem Berge in Galiläa. Missionsfestpredigt über Ev. Matth 28, 16—20. Zwickau 1865.

σθείς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη), nicht Heiden und Juden (HEYDENR., v. FLATT, LEO, HUTH., wogegen auch noch das folgende Gl., vgl. ob. 2 Tim. 4, 17 u. a.). Dass aber grade dies eben auch ein Stück des „öcumenisch grossen Mysteriums" sey, den Aposteln und Propheten nur im Geist offenbaret, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, sagt unser Apostel ausdrücklich Eph. 3, 4—6 von demselben „jetzt offenbarten Mysterium" und Col. 1, 26 f. von dem πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν κ. τ. λ.

Doch was hätte die also gestiftete apostolische Predigt des Evangeliums unter den Völkern, diese eigentliche Entfaltung des in Christo auf Erden im Keime gegründeten Himmelreiches, zur Erlösung der Welt geholfen, wäre nicht das subjective weitere Moment hinzugekommen, ihr weltumfassender Erfolg in gläubiger Aufnahme? Das ist der fünfte Punct in dem „grossen Mysterium" von der Erscheinung, dem Hingange und der Wiedererscheinung „Gottes" auf Erden und dann von seiner Stiftung der evangelischen Predigt unter den Heiden, — „Ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ: „**ward geglaubt in der Welt**".* Und eben auch dieses Hauptstück im Werke der Erlösung berichtet der nur angeführte zweite Evangelist in den unmittelbar anschliessenden, — also eben auch noch zwischen Auferstehung und Himmelfahrt innestehenden — Worten, Marc. 16, 16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Demnach sind in beiden letzten Gliedern alle Stichworte des virtuell die Zukunft der Kirche umfassenden

* Ἐπιστεύθη nicht: „ist beglaubigt worden" (durch apostol. Wunder, v. FLATT als so ihm synonym mit ἐδικαιώθη ἐν πν.), sondern eben nur das Passivum jenes πιστεύσας in der an die evangel. Stiftung der Heidenmission Marc. 16, 16 unmittelbar angeschlossenen authentischen Verheissung und bez. Drohung. Aus demselben Grunde augenscheinlicher Parallelie mit jener evangel. Grundstelle Marc. 16, 15 πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα ist dann auch unser ἐν κόσμῳ — von Itala (nicht Vulg.) noch limitirt durch „*in hoc mundo*" — local gemeint, nicht ethisch, wie v. OOSTERZEE nach 1 Joh. 2, 15. 5, 19 und daher als von den Juden zu verstehen auch SCHÖTTG. b. Wolf.

letzten diesseitigen Erlösermandates vor der Himmelfahrt enthalten. Als ein hochnöthiges, und selbst auch ein unbegreifliches Wunder in dem „grossen Mysterium“ bildendes (HUNN. 115) Moment zu der auch subjectiven Verwirklichung der Erlösung in Aneignung derselben hier im Bekenntniss der Kirche nicht zu übergehen, konnte doch eben diese Instanz, so wenig als die vorige, nicht erst hinter der objectiv überhaupt diesseitig abschliessenden, wenn auch immer zugleich den Ausblick in unendliche Herrlichkeit eröffnenden Himmelfahrt nachgebracht werden, so wie sich denn beide Stücke eben auch laut der augenscheinlich selbst chronologisch maassgebenden, sonach zur Zeit der Abfassung unseres Briefes wenigstens in diesen Puncten schon fest ausgeprägten und z. Th. gewiss auch bereits urkundlich vorhandenen, Evangelienerzählung am besten vor der allseitig vollendenden Himmelfahrt einordneten. * Auch sind sie ja in That und Wahrheit hier durchaus nicht rein proleptisch eingestellt, sondern die tiefste und eigentliche Wurzel von seiner Verkündigung (*ἐκρύχϑη*) und so auch von dem Glauben an ihn (*ἐπιστεύϑη*) ist ja wirklich noch in seinem Diesseit von dem Herrn und zwar eben kurz vor der Himmelfahrt gepflanzt worden. Auch steht in beiden Gliedern das *ἐν* („innerhalb“) mit dem einfachen, artikellosen Subst. *ἐν ἔϑνεσιν* — *ἐν κόσμῳ* (ungenau LUTH. „geglaubet von der Welt“), womit die von dem historischen Christus selbst und auf seinen Befehl nachher von den Aposteln bewirkten grundlegenden und maassgebenden Anfänge nach beiden Hinsichten nur ganz correct und sauber bezeichnet sind. Ferner ist das „Geglaubt-

* So lösen sich die an diese beiden vorletzten Glieder geknüpften und unseres Wissens noch nirgends genügend erledigten Bedenken wegen vermeinter Durchbrechung der historischen Succession; s. dieselben bes. b. HEUM. S. 252 f., welcher u. a. auch der alle Symmetrie und Syntax hintansetzenden Erklärung von OPORIN. gedenkt: „durch die Predigt des Evangel. sey in der ganzen Welt bekannt gemacht worden, dass Christus in grosser Herrlichkeit gen Himmel gefahren sey.“ Mit gleicher Zurückstellung der Coordination der Glieder wie auch der eigentlichen Himmelfahrt THEODORET: *οὐκ ἐκηρύχϑη μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπιστεύϑη, καὶ τὴν ϑείαν παρὰ τῶν πεπιστευκότων προσκύνησιν δέχεται* (b. Heydenr., vgl. ob. S. 200 GROT., MOLDENH., A. b. Fleischm. 155 f.). Glied 6 von einer späteren Himmelfahrt (1 Cor. 15, 8), wie Gl. 3 von einer früheren (S. 220), nimmt v. EWALD a. O.

werden in der weiten Welt“, also namentlich in der Heidenwelt (223 f.), zugleich gegenüber dem ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, was eben nur für die ungläubigen Juden, die vorherigen Augenzeugen seines φανερωθῆναι ἐν σαρκί, nöthig war (s. ob. S. 214 ff. Joh. 16, 9 ff. περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ, περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται).

Während aber so diesseit der heilige Strom des Lebens Jesu Christi ausmündet in den Ocean der Missions- und Kirchengeschichte, worin eben das gegenwärtige „bekenntnissmässig grosse Geheimniss“ die Loosung der Gemeinschaft und des Heiles bildet, — ist Er Selbst, wenn auch nach seiner eignen und eben bei der Aussendung zu dem κηρυχθῆναι gegebenen tröstlichen Verheissung fortdauernd zugleich hienieden bei den Seinigen alle Tage allgegenwärtig „bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20), dennoch heimgegangen, — Ἀνελήφθη ἐν δόξῃ: **„ward aufgenommen in Herrlichkeit.“** Dass dieses zunächst die Himmelfahrt bezeichnet, ist nicht allein durch diese Stellung mit Abschluss naheliegend, sondern eben auch wieder durch das evangelische Stichwort ἀνελήφθη unwidersprechlich. Denn also schreibt derselbe Evangelist Marcus, nach jenem 16. V. ὁ πιστεύσας κ. τ. λ., C. 16 V. 19 alsbald weiter: Ὁ μὲν οὖν κύριος, μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, und ganz ebenso auch Lucas 24, 51 — ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν (vgl. 9, 51 ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ), und Derselbe abermals Act. 1, 2 (22) ἀνελήφθη, u. V. 9 ff. βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη — Οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν,* — welches alles mitsammt

* Vgl. ἀναβαίνω Joh. 20, 17. 6, 62. Uebr. dasselbe ἀναλαμβάνεσθαι von der Himmelfahrt auch schon im A. T.: 2 Kön. 2, 11 LXX ἀνελήφθη Ἠλιοὺ ἐν συσσεισμῷ εἰς τὸν οὐρανόν, vgl. Sir. 48, 9 ὁ ἀναληφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἅρματι ἵππων πυρίνων. im N. T. auch noch Act. 10, 16 ἀνελήφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. — Verfälschte Auslegungen dieses so fixirten Ausdrucks s. vor. S. Dazu auch Itala, wegen (*myster.*) „*quod*“ (S. 198), „*ab sumtum est in gloria.*“

dem εἰς τον οὐρανόν und mit all seinem leuchtenden Hintergrunde und unendlicher Perspective umfasst wird von unserem Ἐν δόξῃ, „in Herrlichkeit“, da es nicht bloss auf die Art* der Auffahrt geht, sondern zugleich und vornehmlich prägnant gesagt ist, (wie Luth.) „aufgenommen in die Herrlichkeit“ und danach nun weilend „in der Herrlichkeit“, ja diese Herrlichkeit nicht nur so geniessend, wie er sie „bei dem Vater hatte, ehe die Welt war“ Joh. 17, 5., sondern ihrer nun eben auch nach seiner diesseit angenommenen menschlichen Natur mit theilhaft geworden,** fortan eine stetige Herrlichkeit, in welcher er daher einst auch sichtbar wiederkommen wird, um seine streitende Kirche in dieselbe Herrlichkeit aufzunehmen, Matth. 16, 27. 19, 28. 24, 30. 25, 31. Philipp. 3, 21. Col. 3, 4 ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, S. 209. 222. Dann also das dritt- und letztmalige, ewige φανερωθῆναι Dess, welchen seine Kirche jetzt öcumenisch bekennt von dem anhebenden Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί an bis zu dem wieder ausströmenden, und doch von Chor zu Chor endlos fortströmenden ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, oder, wie das gleich öcumenische *Symb. apost.* hinausführend es förmelt: „Aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.“*** —

Gewiss aber geht der goldene Ring unseres paul. Symbolums, wie er ausging von Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, und

* Für ἐνδόξως (Heydenr., Huth.), „*gloriose*“ (Heum. AA.) „majestätisch“ (Wegsch.).

** S. Aeg. Hunn. ad h. l. p. 115 sq.: *Haec quoque receptio in gloriam non minimam partem complectitur illius adorandi Mysterii pietatis, siquidem non solum adscensionem denotat in coelum, quae caeteris quoque sanctis communis esset, sed simul exaltationem in infinitam gloriam — quae contigit ei non secundum immutabilem Deitatem, quam impossibile erat altius evehi, — sed juxta assumtam, crucifixam, resuscitatam, in coelos susceptam et glorificatam Humanitatem. Hoc vero tale est Mysterium, in quod Angeli coelorum introspicere gestiunt.*

*** Mit dem Echo des Symb. Nic.: „*adscendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria, judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis.*“ — Vergl. Beng.: „*assumtus est sursum in gloria — et nunc est in gloria et venit in gloria.*“

von diesem Subject in allen Prädicaten durchdrungen war (S. 207 f.), in dem *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ* auch „zusehens“ wieder ein in *Θεός*.*

In dieser unserer hiermit nun selbst auch schliessenden Erklärung einer ganz sonderlichen Höhenstelle der heil. Schrift hoffen und glauben wir vor allem jener nüchternen und einfachen Forderung SCHLEIERMACHERS, „dass eine Aufzählung wie diese auch historisch gestellt seyn wolle“ (ob. S 210), an unserem Theile entsprochen und die chronologische Logik aller jener Artikel dargethan zu haben. —

Doch verdient auch die Form des vor uns entrollten grossen Geheim- und Bekenntnisses vor dem Abschlusse noch einen besonderen Rückblick. Diese Gestaltung ist ebenso fein und knapp als grossartig und königlich, ist zumal reich an schöner Eurhythmie und mehrseitiger, abwechselnder Symmetrie.

Ein Subject durchwaltet alle, nach einander auch zugleich in einander mit fortwirkende, Prädicate. Jedes einzelne Glied derselben besteht wieder aus einem voranstehenden Verbum, eben als historische Momente überall im Aor. I. Pass., und einem dessen Sphäre umschreibenden Dativ, in Glied 3 einfach, in 1, 2 und 4, 5, 6 mit *ἐν*. Unter sich selbst entsprechen sie einander so, dass sie zusammen einen gleichsam rhythmisch lautenden Vers mit feierlich schönem und ernstem Tonfall von zwei Strophen bilden, worin die je ersten beiden Zeilen (Fleisch und Geist, Völker und Welt) sich ebenso entsprechen, als die je dritte der anderen dritten (Engel und Herrlichkeit). Das so entstehende Schema:

Ὁ Θεός
ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ

* Dazu noch BENG. (Gn.): *Summum eorum (praedicatorum) „assumtus est in gloria“ eidem Subjecto, Deo, tribuitur Ps.* 47, 6 *sq.* [עלה אלהים בתרועה, LXX *ἀνέβη ὁ θεός ἐν ἀλαλαγμῷ*], *qui vel unus locus compensat ambiguitatem, si qua h. l. superest, lectionis Paulinae.*“

erweist jene ästhetische Correspondenz andererseits auch insofern substantiell zutreffend, als wiederum Glied 1 und 2 wie 3 und 6 je das Sichtbar- und das Unsichtbarwerden, dazwischen aber 4 und 5 das unsichtbare Fortleben in der sichtbaren Welt bezeichnen, so dass nun überhaupt 1 und 3, 4 und 5 in das Diesseit fallen, 2 und 6 in das Jenseit führen. *

Dieser Glieder waren sechs: — mit Θεός selbst aber sind ihrer eigentlich Sieben, eine bedeutsame, heilige Zahl, darstellend Gott, als die Drei, und zwar in Verkehr getreten mit der Welt, als der Vier (vgl. ob. S. 72 ff.), und darin noch ein neues Moment für die critische Entscheidung über das Führerwort in diesem ganzen Satze von der Offenbarung Gottes in der Welt.

Dass aber eben die sechs Prädicat-Glieder, deren erste beide subjective und deren vier letzte objective Categorieen bilden, eine wie chronologische so zugleich kreisförmig in sich selbst zurückkehrende Kette der Hauptmomente innerhalb der christologischen Heilsöconomie von dem Hereintreten Gottes in die sinnfällige, zeitliche Endlichkeit (*θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*) bis zu seinem Wiederhinaustreten in die übersinnliche, unendliche Herrlichkeit (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*) darstellen, haben

* Anders andere Ausleger, je nach abweichender Interpretation einzelner Glieder, zumal des dritten, nämlich 1) allemal nur einfach je 2 Parallelsätze, wie schon BENG.: *tria paria praedicatorum, quibus tota Christi oeconomia ab ejus exitu ad reditum sive assumtionem summatim comprehenditur*; näher 2) 3 Gruppen von je 2 Gliedern (MATTHIES, DE WETTE; auch WIESING. als abwechselnde Gegensätze von Himmel und Erde in jedem der 3 Satzpaare, oder, wie v. HOFM., Schriftb. I, 162, „ein sechsgliedriger Satz, in welchem immer 2 Glieder einen grossen Gegensatz wie Himmel und Erde bilden und immer das erste Glied des nächsten Gegensatzes an das zweite des vorhergehenden sich anschliesst"; oder gar, wie v. BAUR S. 32, ebenfalls 3 gegensätzliche Paare, das eine Glied mehr gnostisch, das andere mehr antignostisch), — wovon die Unzweckmässigkeit, schon da hiermit die engverwachsenen Gl. 4 und 5 auseinander gezogen würden, in das Auge springt und von HUTH. auch ausgesprochen worden ist. Daher schon besser Ders. 3) umgekehrt 2 Hauptgruppen von je 3 Gliedern, wovon die je beiden ersten Irdisches, die dritten Himmlisches betreffen sollen. Aehnlich v. EWALD (ob. S. 220. 225) je 3 Grundmerkmale A) der irdischen Erscheinung Chr. und B) ihrer Wirkungen und Folgen.

wir in der voraufgehenden Lösung der uns hier selbstgestellten Aufgabe wohl überzeugend ausgeführt.

Das Ganze nun aber — ist es nicht wie edle Glockenspeise zu seelenerquickendem Geläute? Sind es nach Gehalt und Form nicht goldene Aepfel in silbernen Schaalen? Fürwahr, hier ist mehr als ein menschliches Kunstgebild, ist heilige Crystallisation, ein unmittelbares Schöpferwerk des heiligen Geistes.

Auch sind darüber wohl alle ernste und warme Theologen aller Confessionen, wie diese ja sich auch alle an der exegetischen Lösung dieses „grossen Geheimnisses" durch ihre Mitarbeit betheiligt haben, einverstanden, dass in den hier entfalteten Heilsmomenten, wie einerseits die solchem Werke von solchem unendlichen Werthe allein gewachsene unendliche göttliche Person (S. 207), so andererseits auch alle von Derselben zur Erlösung der Welt vollbrachten Thatsachen, zumal nachdem auch die diesseitigen Höhepuncte, Tod und Auferstehung, nun ihren sichern und gewissen Standort darin gefunden haben, wirklich enthalten sind, ingleichen dass nur in diesem „Mysterium" ewig gültiger Thatsachen, und nimmermehr in abstracten Wahrheiten, das Wesen der Offenbarung und Religion umschlossen liegt,* eben darin aber auch zugleich alle *articuli fidei*, direct und indirect, befasst sind,** wie auch selbst die sich, wenn auch in wechselnden

* Wie schon der vor 110 Jahren erschienene Commentar v. Mosheims (S. 355 f.) an das Herz legte.

** S. ob. S. 208. Hören wir eben hierüber, wie über die Catholicität dieses grossen apostolischen Glaubensbekenntnisses, nachdem wir der öcumenischen Symbole schon oben je an seiner Stelle gedacht haben, nur noch einen lutherischen Theologen der Reformations- und einen reformirten der Neuzeit: „*Ita hic*, sagt Cruciger (s. b. Marl. p. 906), *fere omnes fidei articulos complexus est. Et haec arcana Mysteria retinet Ecclesia contra Diaboli insidias, contra haereses, contra mundi saevitiam. Ideo ait Ecclesiam esse firmamentum veritatis i. e. firmam sedem veritatis. — Proinde discamus primum hic requiri ab omnibus consensum cum hac vera Ecclesia. Est enim Una Ecclesia Catholica consentiens de articulis fidei, etiamsi dissimiles sint traditiones. Secundo teneamus consolationem, quod haec vera Ecclesia non possit opprimi neque a tyrannis, neque ab haereticis, neque ab impiis pontificibus, quantumvis omnes procellae undique irruant, ut*

Phasen, lebendig immer fortentwickelnde, hier in den Gliedern 4 und 5 gepflanzte Kirchengeschichte. So lange aber der Lebensbaum der „Kirche des lebendigen Gottes“ an diesen frischen Brünnlein und fliessenden Wassern steht, darf vor allen sie selbst fröhlich des Heiles sich rühmen, welches im Anfang des Psalters (1, 2 f.) ausgesprochen ist über den, der „seine Lust hat am Gesetz des Herrn und sinnet in seinem Gesetze Tag und Nacht: der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringet zu seiner Zeit und seine Blätter verwelken nicht.“

Ja, so lange die „Kirche des lebendigen Gottes“ feststeht „auf jenem Grunde der Apostel und Propheten, da Christus Jesus Eckstein ist“, wird sie auch nicht nur selbst „wachsen zu einem heiligen Tempel in dem Herrn (Eph. 2, 20 f.), sondern zugleich in der That und Wirklichkeit das seyn, was unsere grosse Stelle von ihr aussagte und auslegte, „eine Säule und Grundveste der Wahrheit.“

eam penitus diruant, deleant et exstinguant. Christus enim perpetuus Ecclesiae redemtor est et conservator.“ Und hiermit nur übereinstimmend v. Oosterzee (S. 45): „Das hier niedergelegte Glaubensbekenntniss ist nicht das Bekenntniss einzelner Kirchengemeinschaften, sondern das der Einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche aller Jahrhunderte, wenn man will die älteste *Formula Concordiae*, das Panier der treuen Kirche der ungläubigen Welt gegenüber, über welches eine höhere Hand ein *In hoc signo vinces* geschrieben hat.“

VI.

DIE STELLUNG St. PAULI

ZU DER FRAGE UM DIE

ZEIT DER WIEDERKUNFT CHRISTI.

Eine der frühsten christologischen Weissagungen des A. B. ist die (Deut. 18) von einem „Propheten wie Moses," den Jehovah erstehn lassen und in dessen Mund Er Seine Worte geben (V. 18), für deren Nichtachtung Er darum aber auch Verantwortung fordern werde (V. 19);* wohingegen „der Prophet, der sich vermessen würde zu reden ein Wort im Namen Jehovahs, das Er ihm nicht befohlen zu reden, — sterben soll!" (V. 20.) Zugleich wird dem Bedenken, „so du sagen wirst in deinem Herzen: Wie sollen wir erkennen das Wort, das nicht geredet hat Jehovah?" — die Weisung: „Was reden wird der Prophet im Namen Jehovahs und wird nicht geschehn das Wort, und nicht eintreffen, das ist das Wort, das nicht geredet hat Jehovah: in Vermessenheit (בזדון) hat es geredet der Prophet!" (V. 21 f.)

Zufolge dieser authentischen Aussage der Prophetie über sich selbst, über prophetische Wahrheit und über unwahre

* Christologisch ist diese Weissagung nach Act. 3, 22 ff. 7, 37. Joh. 5, 46 vgl. 6, 14 und auch schon nach der unverkennbaren Correlation mit dem Schlusse des Deut. 34, 10 ff.: „und nicht ist erstanden ein Prophet wieder in Israel wie Moses," den Jehovah erkannt von Angesicht zu Angesicht" (vgl. Exod. 33, 12 ff. Num. 12, 8 im Gegensatz niederer Propheten V. 6 f.), ausgerüstet mit Zeichen und Wundern. So historisch mit Mosen abschliessend, blickt der Pentateuch zugleich auch selbst prophetisch hinaus auf den „Propheten wie Moses," so dass eben da, wo „das Gesetz" endet, auch schon der Morgenstern aufgeht vom Evangelium „der Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 17).

Prophetie, wird, sowie an der endlichen Erfüllung seiner Weissagung der Prophet, ebenso ein Pseudoprophet an der nachgewiesenen Nichterfüllung erkannt.

Dieses Grundgesetz prophetischer Critik beherrscht selbstverständlich alle Zeiten des Reiches Gottes, ganz insonderheit auch die des Neuen Bundes. Fände sich in diesem ein Wort, das innerhalb der mitgegebenen Zeitbestimmung ohne seine Erfüllung geblieben, der Urheber solcher Lehre wäre durch das ältere Wort Gottes selbst als ein Pseudoprophet und damit bez. auch als Pseudoapostel gerichtet.

Mit einem solchen widergöttlichen Worte verbunden, wäre das Wort Gottes verunreinigt, über dessen unbefleckte Keuschheit mit vestalischer Treue zu wachen vor allen unsere, die protestantische Aufgabe ist. Denn mit der durchgängigen Wahrheit der Schrift steht und fällt unser Glaube an ihre Offenbarung, steht und fällt unsere Kirche.

Um so auffallender ist es, dass auch sonst schriftmässige Theologen dieser Zeit,* von feindlicher Seite beschlichen, einen Punct unserer jungfräulichen Veste frei d. h. preis gegeben haben, womit das eschatologische Wort vom „Erstehen von Pseudopropheten, die mit Zeichen und Wundern, wo möglich, auch die Auserwählten irreführen werden" (Matth. 24, 24), vorläufig in Gestalt jener Anschuldigung der Prophetie als wenigstens theilweiser Pseudoprophetie in Erfüllung geht.

Wir meinen hier die Lehre von dem Zeitpunct der Wiederkunft Jesu Christi, wie man sie dem Apostel Paulus

* Z. B. ein Olshausen und nahezu auch selbst ein O. v. Gerlach (zu 1 Cor. 15, 52., s. u.); auch Fr. Düsterdieck (Joh. Brr. 1852 mit wohlwollendem Urtheil üb. 1 Joh. 2, 18 S. 287 ff., s. u., doch „anders" üb. 1 Thess. 4, 15 S. 308 und nur mit der Milderung einer allmäligen sittlichen Verklärung der Unvollkommenheit zur lauteren Wahrheit, wonach also innerhalb des Canon auch noch unverklärte, noch unlautere Wahrheit?); auch Martensen (Dogmatik, Berlin 1856 S. 440 f.) und neuerlich J. M. Laurent (Theol. Stud. u. Cr. 1864 III, 506). Um vieles correcter schon H. A. Schott, Epp. P. ad Thess. (1834) p. 31 sqq. 128 sqq., s. u. — Ueber frühere Erörterungen der vorliegenden Frage vergl. u. a. J. J. Burgerhoudt, *de coetus Christianor. Thessal. ortu fatisque cet.* L. B. 1825 p. 151 sqq.; AA. s. u.

zuschreiben will, indem man sich mit der Behauptung imponiren lässt und gar kein Arg in Billigung der Ansicht findet, Derselbe habe in seinen Briefen ausgesprochen, die weltumwandelnde Parusie werde noch bei seinen Lebzeiten erfolgen.

Man stützt diese verbreitete und krebsartig um sich greifende Annahme* nicht sowohl auf einige deutsame, jedenfalls in den nachbemerkten grösseren aufgehende, Neben-

* Dieses Krebsleiden will nun schon auch sogar die Untrüglichkeit des Herrn selbst antasten, s. C. Wittichen, Jahrbb. für deutsche Theologie VII, 2. S. 355 ff.: „Jesus hat mithin die Erwartung gehegt, dass ein Theil seiner Zeitgenossen noch seine Wiederkunft erleben werde." Das sey eine „unzweifelhafte Thatsache" (356); wolle man etwa diesen „Gleichnissen, welche eine baldige Wiederkehr Jesu voraussetzen, die Ursprünglichkeit absprechen, so sey es um jedes Vertrauen in die Treue der christlichen Urtradition geschehen" (358, wogegen den Verf. das von ihm so genährte Misstrauen in die schlackenlose Wahrheit der Worte des Herrn nicht weiter zu kümmern scheint). „Steht es aber fest, dass Jesus seine Parusie als nahe bevorstehend bezeichnet habe, ohne dass diese Aussage in Erfüllung gegangen ist, so werden wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, den Grund dieser Erscheinung aufzusuchen und sie mit der neutestamentlichen Christologie auszugleichen" (359). Und das Resultat dieser Arbeit? „Man werde, wofern man Jesu Menschheit zu dem ihr gebührenden Rechte [!] kommen lasse, es als eine Nothwendigkeit betrachten müssen, dass er seine Parusie mit der vollsten Zuversicht (Matth. 24, 35) als nahe bevorstehend dachte. Von dem Standpuncte objectiver Reflexion aus werden wir allerdings nicht umhin können, diese Erwartung als einen Irrthum zu bezeichnen: aber was in diesem gegenwärtigen Falle auf intellectuellem Gebiete als ein Mangel erscheint, das ist, auf das ethische Gebiet übertragen, eine Tugend!" [Also: Jesus und Irrthum, Irrthum und Tugend in innerem Verbande!] Ja es liege in jenem Irrthum „nicht nur ein bedeutendes paränetisches Moment, indem er den Belehrungen Jesu einen feierlichen und ernsten Nachdruck giebt [!], die Grösse der den Jüngern gestellten Aufgabe hervortreten lässt, ihren sittlichen Willen reinigt und kräftigt [also Trauben von Dornen, Feigen von Disteln ?] und die Zuversicht in ihren Erfolg steigert; sondern er eröffnet auch den Jüngern eine grossartige Perspective und giebt dem ganzen Lehrsystem einen idealen Schwung" (362). — Hat es wohl jemals eine gleissnerischere Apologie der Unwahrheit gegeben, als in diesem Stück „neuerer Theologie" und Moral? —

stellen,* als vielmehr auf zwei ungleich directere, auch nach Inhalt und Fassung einander sehr ähnliche Hauptstellen des Apostels. — Zuerst auf

1 Thessal. 4, 15 ff.

Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

„Denn das sagen wir Euch in einem Herrn-Wort, dass wir, die da leben, die da werden übriggelassen auf die Zukunft des Herrn, nimmer vorauskommen werden den Entschlafenen: denn er selbst der Herr wird mit Heerruf, mit Erzengelstimme und

* Wie 1) Philipp. 4, 5 f. „eure Lindigkeit müsse kund werden allen Menschen: der Herr ist nahe, sorget nichts!" wo der Zusammenhang vor und nach die stete ideale Nähe (wie Matth. 28, 20., nicht die, gewiss auch anders ausgedrückte, Parusie) des Herrn und zwar um so mehr fordert, da eben jenes *ὁ κύριος ἐγγύς* nur Wiedergabe des in gleichem Sinne wiederholten קרוב יהוה (LXX *ἐγγὺς ὁ κύριος*) ist, Ps. 34, 19. 119, 151. 145, 18. Mit sprachlicher und logischer Willkür wird auf die letzte Zeit, die Parusie, ferner bezogen 2) 1 Cor. 7, 26 ff. theils der hierzu viel zu unbestimmte Ausdruck *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* („die instehende Drangsal"), theils das erläuternde *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος* (V. 29), näml. dieses traditionell falsch als „verkürzte Zeit" genommen, gegen die Bedeutung von *καιρός* (Zeitpunct) und von *σύστελλειν*, sowie gegen den logischen Zusammenhang, da eine „verkürzte Zeit" kein Motiv wäre, „damit (*ἵνα*) auch, die Weiber haben, seyen wie die nicht haben, und die Weinenden wie die nicht weinen, und die sich Freuenden wie die sich nicht freuen." Vielmehr ist *συστέλλειν* (*co-agere, cogere*) beengen, bedrängen, nam. moralisch ängstigen (LXX für כנע Richt. 8, 28., bes. infolge starker Schläge, wie 11, 33. 1 Macc. 5, 3 *ἐπάταξεν αὐτοὺς πληγὴν μεγάλην καὶ συνέστειλεν αὐτούς*, 2 M. 6, 12), sonach *καιρὸς συνεσταλμένος* eine niedergedrückte, geängstete, insofern aber gegen die alltäglichen Lebensverhältnisse gleichgültige Zeit. Noch entfernter steht der Meinung von absoluter Zeitnähe der Parusie 3) Röm. 13, 11 f. das einfach comparative *νῦν ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*, geschweige 4) das correcte stete *ἀπεκδέχεσθαι* der Wiederkunft des Herrn 1 Cor. 1, 7 f. und Philipp. 3, 20.

mit Gottesposaune herniederfahren vom Himmel, und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst, danach wir, die da leben, die da werden übriggelassen, werden zugleich mit ihnen entrafft werden in Wolken entgegen dem Herrn in (die) Luft, und werden so allezeit bei dem Herrn seyn."

Die dorthin gezogene sinn- und formverwandte andere Stelle bei demselben Apostel befindet sich

1 Corinth. 15, 51 f. (T. Rec.)

Ἰδού, μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.

„Siehe, ein Geheimniss sage ich Euch: Alle (zwar) werden wir nicht entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden, in einem Nu, in einem Augenblinken, bei der letzten Posaune: denn es wird posaunen, und die Todten werden erweckt werden unverweslich, und wir werden verwandelt werden."

Von der ersten dieser apostolisch-prophetischen Stellen sagt der z. Z. verbreitetste Meyersche Commentar, 10. Abth. von Prof. Dr. Lünemann (2. Aufl.* 1859 S. 122), Folgendes:

„Aus der Fassung dieser Worte geht unzweifelhaft „hervor, dass Paulus sich selbst mit zu denjenigen rechnete, welche das Eintreten der Parusie „noch erleben würden, wie ja dieselbe Erwartung auch „1 Cor. 15, 51 f. [die so eben angeführte zweite Stelle] ausge„sprochen ist.** Diese Erwartung ist durch die Ge„schichte nicht bewährt; Paulus nebst allen seinen Zeit„genossen ist eine Beute des Todes geworden. Was Wunder „also, dass man schon von früh an in der christlichen Kirche „gegen den einfachen Wortsinn unseres Verses sich sträubte

* Da D. Lünemann in dieser seiner „verbesserten und vermehrten Auflage" seine folgenschweren Ausdrücke meist nur wiederholt und dennoch unsern sorgfältig eingehenden Erwiderungen nicht Stand gehalten und nur eine unfertige grammat. Bemerkung (s. unt.) entgegenzustellen vermocht hat, so gestattet es der Ernst der von ihm so hart berührten Heiligen Schrift nicht, in dieser unserer zweiten Ausgabe von dem Urtheil über seine Auffassung etwas zurückzunehmen.

** Die in der 2. Aufl. hier noch zur „Vergleichung" gebotenen Stellen „1 Cor. 7, 26. 29—31. 1, 7. 8. Röm. 13, 11. 12. Phil. 4, 5" sind o eben (S. 235) daraufhin näher angesehen.

„und an dessen Stelle die künstlichsten und verschrobensten „Deutungen zu setzen sich erlaubte? Denn dass Paulus eines „Irrthums fähig gewesen, galt als ein bedenkliches Zugeständ„niss, galt als eine Beeinträchtigung des göttlichen Ansehens „des Apostels. — Dem Richtigen zu allgemeinerer Geltung „zu verhelfen, war erst der neuesten Zeit vorbehalten.“ So, gewiss unumwunden, der allerdings wohl die theologische Grundstimmung „der neuesten Zeit“ darstellende Meyersche Commentar.* — Hätte man doch jene Scheu vor „einer Beeinträchtigung des göttlichen Ansehens des Apostels“, welche einem protestantischen Schrifterklärer, dessen Palladium die unantastbare göttliche Wahrheit der prophetisch-apostolischen Schriften seyn und bleiben soll, nicht so übel ansteht, zu allen Zeiten, und eben auch in dieser erfindungsstolzen „neuesten Zeit“, statt sie mitleidig zu belächeln, vielmehr sich selbst gewahrt: man würde vor so manchen exegetischen Fehlgriffen, und zwar eben auch in dem vorliegenden Falle selbst, bewahrt worden seyn. Das vierte Gebot hat und behält für alle Verhältnisse, die geistlichen zumal, seine Verheissung.

Dass dem Apostel mit der Deutung, er habe an diesen Stellen die absolute Nähe der Parusie, ja den Eintritt derselben noch zu seinen Lebzeiten verkündigt, eine solche Meinung und Lehre nur angedichtet werde, lässt sich mit aller gebührenden Schärfe** theils **apagogisch**, theils **exegetisch** und **real** zur Evidenz erweisen.

Indem wir in dieser naturgemässen dialectischen Ordnung das Allgemeinere dem Besondern vorangehen lassen

* S. jedoch schon dagegen v. Mosheim, Erkl. d. Brr. an Tim. v. J. 1755 S. 565 ff. Und abermals hatte Ebrard (*Adversus erroneam nonnullorum opinionem, qua Christus Christique Apostoli judaicis somniis decepti existumasse perhibentur fore ut universale judicium ipsorum aetate superveniret*, Erl. 1842 p. 1 sq.) zu bemerken: „*Quis non mortalium cognitum habet, inter recentiores theologos plerosque omnes in eam discessisse sententiam, ut Apostolos — consummationem saeculi justo citius exspectavisse confiterentur, ita ut vix sperem aliquem bene auditurum esse, si unus omnibus castra opponere moliretur.*“

** Nicht „durch allerlei Kunst der Auslegung“: Ch. F. Böhme, Ueb. d. apostol. Lehre von d. Wiederkunft des Messias (in Keil und Tzschirners Anal. I, 2. S. 184).

und damit auch zuerst falsche Constructionen abtragen, um für den nachherigen positiven Wiederaufbau freieren Raum zu gewinnen, bemerken wir **A**) in ersterer — **apagogischer** — Hinsicht Folgendes.

Durch eine derartige Behauptung von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Jesu Christi wäre der Apostel zunächst mit der Lehre dieses seines Herrn Christus selbst in grellsten Widerspruch getreten. Dieser hatte in den inhaltsschweren eschatologischen Reden* gelehrt Matth. 24, 36: „Von jenem Tag und Stunde weiss Niemand, auch nicht die Engel des Himmels, ausser der Vater allein!“ und Marc. 13, 32 f.: „Von jenem Tage oder der Stunde weiss Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, ausser der Vater! Sehet zu, wachet: denn ihr wisset nicht, wann die Zeit ist!“** Vielmehr grade „zu der Stunde, da

* Vergl. Bibelstudien II, 129 ff. bes. 180 ff.

** „So wachet, denn ihr wisset nicht, an was für einem Tage (ποίᾳ ἡμέρᾳ) euer Herr kommt! Jenes aber wisset, dass, wenn da wusste der Hausherr, zu was für einer Nachtwache der Dieb kommt, hätte er gewacht und nicht einbrechen lassen in sein Haus. Darum auch ihr seyd bereit! (Matth. 24, 42 ff. Luc. 12, 39 f., wobei der Schluss von dem Wissen um die Stunde des Einbruchs auf das Nichtwissen um sie bei genereller Kunde von ihrem sichern Herankommen einleuchtet und die Nothwendigkeit unausgesetzter Wachsamkeit nur um so dringlicher macht: *utiliter vero latere Deus voluit diem illum, ut semper paratum cor sit ad exspectandum, quod esse venturum scit et quando venturum sit nescit*, Bulling. b. Marl. zu 1 Thess. 5, 2.) — „So wachet, denn ihr wisset nicht den Tag noch die Stunde!“ (Matth. 25, 13.) — „So wachet, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, spät (Abend), oder zu Mitternacht, oder um Hahnschrei, oder früh: damit er nicht komme plötzlich und finde euch schlafend! Was ich aber Euch sage, Allen sage ich: wachet!“ (Marc. 13, 35 ff.) — Wachen also und darin selbst die klugen Jungfrauen noch übertreffen, die, da der Bräutigam verzog (χρονίζοντος τοῦ νυμφίου), gleich den thörichten, „alle schläfrig wurden und entschliefen. Zu Mitternacht aber ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam! Gehet aus, ihm entgegen!“ (Matth. 25, 5 f.) — Die ethische Deutung dieses Wachens ist in den evangel. Gleichnissen selbst (Matth. 24, 37 ff. u. C. 25) negativ und positiv ebenso mitenthalten wie in unserem Briefe 1 Thess. 5, 4 ff., wo aus dem Bilde für die Parusie

ihr es nicht meinet (ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε), kommt des Menschen Sohn!" (Matth. 24, 44. 50. Luc. 12, 40) — womit auch schon auf ein leicht abspannendes und einschläferndes „Verziehen" der grossen Zukunft hingedeutet ist, wie es im folgenden Gleichniss von den zehn Jungfrauen auch direct ausgesprochen wird (χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον, Matth. 25, 5 vergl. vorh. 24, 48 χρονίζει μου ὁ κύριος ἐλθεῖν). Und nochmals unmittelbar vor der Himmelfahrt, auf die Frage der Jünger: „Herr, richtest du in dieser Zeit (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) wieder auf das Reich für Israel?" hatte Er geantwortet: „Nicht Euch kommt es zu (οὐχ ὑμῶν ἐστι), zu kennen Zeiten oder Zeitpuncte (χρόνους ἢ καιρούς, „*tempora vel momenta*" Vulg., vgl. unt. 1 Thess. 5, 1 S. 241 f.), welche der Vater festgesetzt hat in Seiner Macht!" (Act. 1, 6 f.)

Das waren die Aussprüche des Herrn, des Sohnes. Er selbst wusste Zeit und Stunde nicht; und seine Apostel und die Seinen alle sollten sie nicht wissen, eben damit sie wachten, wie ja die so dringende Aufforderung zu diesem Wachen in den angef. evangel. Stt. fast überall durch die Causalpartikel (ὅτι, „denn") mit jenem Nichtwissen um die Zeit der Wiederkunft verknüpft und motivirt ist. Und der später berufene Apostel, Paulus, welcher doch ebenso nur ein stetiges ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου kennt (1 Cor. 1, 7. Philipp. 3, 20 cet. S. 235 u. unt.), sollte Näheres gewusst und es, die heilige Teleologie jenes Nichtwissens vor der Zeit durchkreuzend, den Christen in solch engerer Umschreibung offenbart haben, da er doch, laut und kraft jener Herrn-Worte, der Parusie ebensowohl zu seinen Lebzeiten als auch für eine spätere Frist gleichmässig gewärtig seyn musste, mithin weder das Eine noch das Andere von seiner Lehre ausschliessen durfte? Ja, er sollte jene gradezu widerevangelische Lehre sogar durch den Zusatz, betheuert haben: „Das sagen wir Euch in einem Herrn-Worte" (ἐν λόγῳ

als „Dieb bei Nacht" (s. unt.) das stete Licht-, Wach-, Nüchtern- (vgl. Luc. 21, 34) und Gerüstetseyn des Christen kräftig resultirt. — Vergl. auch „Bibelstudien" II, 181 f.

κυρίου)? Auf die oben im Evangelium aufbewahrten Worte Jesu (wie PELAG., CALV., MUSCUL., neuerlich PELT, BAUMGARTEN-CRUSIUS A. annehmen) kann dieses Herrn-Wort nun eben schon darum nicht gehen, weil es dann jenen ersteren Herrn-Worten, wie wir sahen, vielmehr widersprechen würde, auch die Evangelientradition laut 5, 2 sogar in den eigentlichen Stichworten den Thessalonichern schon „genau bekannt war" (αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται, s. u.), wogegen der Apostel diese seine Lehre, die sie bisher nicht gekannt und die er ihnen darum ausführlich vorträgt (οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν 4, 13), in der Parallelstelle 1 Cor. 15, 51 „ein Geheimniss" nennt, das er ihnen sage (ἰδού, μυστήριον ὑμῖν λέγω, mithin auch von gleicher Bedeutung als unser ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, oder wie δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ Gal. 1, 12), wonach dasselbe eine über die, auch jener corinth. Christengemeine gewiss bekannte, allgemeine evangelische hinausgehende weitere Offenbarung enthalten muss.* Ebensowenig aber könnte das ἐν λόγῳ κυρίου, worauf der Ausdruck nun zunächst hindeutet, eine spätere ausserordentliche persönliche Offenbarung Christi an diesen Apostel dann seyn, wenn der Sinn wirklich dessen vermeintes eignes Erleben der Parusie umschlösse, weil so — auch noch ganz abgesehn von der zermalmenden historischen Nichterfüllung und auch von dem Verhältniss des verklärten Christus zu „dem Sohne", welcher von jener Zeit und Stunde selbst nicht zu wissen erklärt hatte (Marc. 13, 32), — der Sohn dem Apostel, und dieser wieder Andern etwas offenbart hätte, was aus noch immer fortwirkenden ethi-

* Dies ebenso gegen v. HOFM. (Schriftb. II, 2, 651. 656 entw. als ein ungeschriebener Ausspruch, oder aus andern Worten des Herrn, viell. auch des A. T., erschlossen, oder gar als selbstverständlich, vgl. H. Schr. N. T. I, 231 ff. 238) wie geg. v. BAUR (Theol. Jahrb. 1852 S. 38 s. b. Hilgenf. Zeitschr. 1862 III, 239 f. als über allen Zweifel erhabene christl. Wahrh. — was mit unmittelbarer Evidenz als das objectiv Wahre erkannt werden konnte). Richtig BENG., Gn.: „*Tales formulae adhibentur in re, quae nunc primum aperitur*"; also „*ex peculiari (speciali) Christi revelatione*," J. A. TURRETIN., Comm. 1739 p. 105 sq. — Vergl. hierüber nachh. und da (S. 255) auch den schon im A. T. fixirten Sprachgebrauch.

schen Gründen verborgen bleiben sollte, und dessen Offenbarung, ohne irgend einem erkennbaren höheren Zwecke zu dienen, vielmehr den sittlichen Nerv jener Aufforderung zum „Wachen" (entweder durch fieberhafte Spannung, s. u. 2 Thess. 2, 2., oder durch Lässigmachung) mindestens alterirt und weiterhin nothwendig gelähmt hätte. Denn das hoch und heilig versichernde ἐν λόγῳ κυρίου mit LÜNEM.* „nur auf das Verhältniss der Entschlafenen zu den Lebenden" zu beziehen und jenen einverwobenen vermeintlichen Irrthum des Apostels von dieser Betheurung auszuscheiden, geht nicht an;** es gilt hier keinen Schmelzprocess von Gold und Schlacke: die eine Aussage wäre mit der andern auf Leben und Sterben organisch verwachsen.

Fürwahr, den Apostel selbst träfe der Strahl des Gerichts unserer Eingangsstelle (Deut. 18, 20): „Der Prophet, der sich vermessen wird zu reden ein Wort in Meinem Namen (das wäre ja ἐν λόγῳ κυρίου), das ich ihm nicht befohlen zu reden, — sterben soll der Prophet!"

Und nicht nur mit dem Evangelium und den authentischen Worten des Herrn selbst träte sein Apostel durch solche Irrlehre in Widerstreit, er widerspräche ebendamit auch sich selbst, sogar fast in demselben Athem, nämlich schon in den alsbaldigen weiteren Worten desselben Briefes, 1 Thess. 5, 1 f.: „Von den Zeiträumen aber und den Zeitpuncten,*** ihr Brüder, habt ihr

* Vergl. auch EBRARD S. 46 und B. WEISS, Theol. Lit.-Bl. z. A. KZ. 1858, 45.

** Ginge es aber auch an, selbst dann wäre die Herunterstellung einer bestimmten apostolischen Aussage auf die secundäre Linie einer subjectiven Muthmaassung oder gar nur vorübergehenden, später überwundenen Meinung immerhin eine überaus flaue Apologie des so ganz besonders berufenen Apostels des Herrn, und eine höchst üble Befestigung unseres Kirchenfundamentes, d. h. der absoluten Schriftuntrüglichkeit. (S. 256.) Gegen die letztere Annahme s. auch JO. FR. FLATT, *Symbol. ad illustranda nonnulla ex iis N. T. locis, quae de παρουσίᾳ Christi agunt* P. I—IV. Tub. 1800 sqq. (Opuscc. acad. coll. C. FR. SÜSKIND, Tub. 1826 p. 287—376) bes. p. 328 sq., gegen die erstere ebend. p. 333 (Not. 34). Weiteres hiervon unt. S. 253 ff.

*** Περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν — weiteren und engeren Zeiten und Fristen (*de temporibus et momentis*, Vulg. wie auch Act. 1, 7

nicht nöthig, dass Euch geschrieben werde: denn ihr selbst genau wisset, dass der Tag des Herrn wie ein Dieb bei Nacht — grade ebenso kommt.“

Hieraus ergiebt sich zweierlei: erstlich, dass der Ap. vorher, somit auch an uns. fragl. Hauptstelle (4, 15), von der Zeit der Wiederkunft Christi noch gar nicht geredet hat, indem er (mit δέ) jetzt 5, 1 erst darauf kommt, dass vielmehr das „genaue Wissen“ (ἀκριβῶς οἴδατε) um das Verhältniss „der Zeiten und der Fristen“ einen bewussten scharfen Gegensatz bildet zu jenem bisherigen Nichtwissen (ἀγνοεῖν V. 13) um die Art und Weise der Wiedervereinigung verstorbener und lebender Christen mit ihrem wiederkehrenden Herrn; und sodann, dass auch selbst das bei den thessalon. Christen schon vorhandene „genaue Wissen um die Zeiten und die Fristen“ sich doch eben nur auf die Ungenauigkeit des menschlichen Wissens um diese Zeit und Stunde bezieht, von der Niemand etwas und man nur dies weiss, dass sie Allen — den Sicheren (5, 3) und selbst auch den Vorsichtigen (V. 4) — jähling erscheint, d. i. eben „wie ein Dieb bei Nacht — ebenso“ (οὕτως). Und grade auch dies letztere wieder, das einzige Positive in jenem Wissen

S. 239, vgl. LXX für das umgestellte זמן ועת Pred. 3, 1) — mithin ganz so wie der Herr selbst vorh. wörtlich Act. 1, 7 und in gleichem Sinne Matth. 24,36. 25,13. Marc. 13, 32 von Tag und Stunde gesagt hatte, nur dass durch das noch Unbestimmtere der Bedeutung von οἱ χρόνοι καὶ οἱ καιροί an sich und noch dazu im Plural die „Zeit und Stunde“ immer eingehüllter und die Ungewissheit gleichsam maasslos erscheint und auch so erscheinen soll. Daran scheitert auch die willkürliche Behauptung und halbe Concession unseres Rec. D. Weiss (a. O.), wenn er dem Apostel ein Nichtwissen um den Tag, aber ein vermeintes (freilich getäuschtes) Wissen um die Periode, näml. um den Eintritt der Parusie innerhalb eines Menschenalters beimisst. Seit der ebenso falsch gedeuteten Rede Matth. 24 (V. 34 οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη κ. τ. λ., worüb. Bibelstudien II, 177. 180 ff.) war ja nun bereits ein Menschenalter dahingegangen; und warum sollte sich Paulus grade nur auf ein zweites Menschenalter versteift haben? — (Uebrigens erklärt Lünem. jenen Plural an sich nicht unrichtig daher, dass Paulus „an die Mehrheit der Acte oder Momente denke, in welchen das eine Factum der Parusie sich theils vorbereiten, 2 Th. 2, 3 ff., theils vollziehen werde“. Doch wird die Parusie selbst seyn wie der Blitz cet., s. nachh.).

um die Zeit seiner Wiederkunft, hatte der Herr im Evangelium (Matth. 24, 43. Luc. 12, 39) ganz in demselben Bilde ausgesagt;* wonach man um so sicherer anzunehmen hat, dass der Apostel die desfallsigen eigensten Worte des Herrn aus dem Evangelium eben hier vor Augen hatte,** und

* Dasselbe Wort desselben Herrn auch wieder aus seiner Verklärung Apoc. 16, 15: „Siehe, ich komme wie ein Dieb! Selig der Wachende“ cet.; und 3, 3 „Gedenke wie du vernommen und gehört hast, und halte (es) und thue Busse! Wenn du nun nicht würdest wachen, so werde ich kommen wie ein Dieb, und sollst nimmer wissen, was für eine Stunde ich kommen werde über dich!“ (Vergl. auch ob. 2 Petr. 3, 10 u. S. 238.) — Synonyme Veranschaulichungen der jähling überraschenden, unentrinnbar beraubenden und vernichtenden und sogleich weltumfassenden Erscheinung des Herrn sind Luc. 21, 34 der Fallstrick (oder das Netz, παγίς) und Matth. 24, 27 (Luc. 17, 24): „gleichwie der Blitz ausgeht von Aufgang und scheinet bis Niedergang, ebenso wird seyn die Zukunft des Menschensohnes.“ Auch hier (vgl. V. 39 b. Matth.) die nachdrucksame Hervorhebung des ganz Gleichartigen durch οὕτως (ganz ebenso), wie noch markirter in uns. Br. 5, 2., ähnlich als z. B. Pred. 9, 12 כָּהֵם.

** So auch gleich wieder bei seinen nächstfolgenden Worten 1 Thess. 5, 3: τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος, verglichen mit den Worten Christi Luc. 21, 34 (μήποτε) αἰφνίδιος ἐφ' ὑμᾶς ἐπιστῇ ἡ ἡμέρα ἐκείνη (ὡς παγίς). Geht dieser evang. St. wieder unmittelbar voraus die Warnung vor Völlerei und Trunkenheit, so entspricht auch diesem Zuge, wie jenem oftmaligen „Wachet“ (γρηγορεῖτε), alsbald das paul. (V. 6) „Wachen und Nüchternseyn“ (ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν, ὡς καὶ οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν). Ebenhierher darf man auch beziehen das Bild von den plötzlichen und unentrinnbaren Wehen (ὠδῖνες) der Schwangeren (αἱ ἐν γαστρὶ ἔχουσαι) in den eschatologischen Worten Christi (Matth. 24, 8. 19. Marc. 13, 9. 17. Luc. 21, 23) und Pauli (1 Thess. 5, 3 ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ). Ferner beachte man ebend. die Identität des eschatolog. μὴ θροεῖσθε Matth. 24, 6. Marc. 13, 7 und 2 Thess. 2, 2; die antichristlichen σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους mit ἐνέργεια πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει 2 Thess. 2, 9 ff. nach Matth. 24, 24 (Marc. 13, 22) ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι — καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς (dasselbe πλανᾶν b. Matth. auch 24, 4 u. 5. Marc. 13, 5 u. 6. Luc. 21, 8); weiter die alldurchdringende Posaunenstimme Matth. 24, 31 wie 1 Thess. 4, 16 (1 Cor. 15, 52) und in deren Folge das eigenthümliche ἐπισυνάγειν der Auserwählten Matth. 24, 31. Marc. 13, 27 wie ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν 2 Thess. 2, 1 (Bibelstud. II, 171 f.); vor allem aber den specifischen Ausdruck ἡ

damit auch die feste Lehre Desselben von der Unbestimmbarkeit Seines Tages. Jedenfalls ist das, im völligen Einklange hiermit, den Christen Thessalonichs vom Apostel beigelegte „genaue Wissen“ von der in jedem Sinne absoluten Ungewissheit der Zeit des Kommens Christi, weshalb er ihnen eben keinen Unterricht darüber zu ertheilen nöthig habe, schlechthin unvereinbar mit jener dem Apostel beigemessenen näheren Bestimmung dieses Zeitpunctes der Parusie, womit er, wenn nicht die *καιροί* (im engeren Sinne), so doch die *χρόνοι* (im weiteren Sinne) zu kennen vermeint hätte, während er sich vielmehr durch das nachherige „denn ihr selbst wisset“ (1 Th. 5, 1) mit den Briefempfängern hierin auf ganz gleiche Linie (des Wissens um die Unbestimmbarkeit) stellt. Solche Würdigung aber des Nichtwissens (des ihrigen wie des seinigen) als des in diesem Falle allein christlich-wissenschaftlichen, und dennoch gleichzeitige wenigstens annähernde Aufhebung dieses einzig correcten Nichtwissens — sind Gegensätze, die einander zerstören und wenigstens bei einem Apostel und Denker unmöglich sind. In dem Maasse als Paulus die Zeit der Parusie in die nächste Zukunft, in sein eignes Erdenleben versetzt hätte, wäre ja eben das specifisch Unerwartete derselben beschränkt, mithin ihr eigenstes und zwar sittliches Wesen verletzt worden.

Streitet nun so die dem Apostel beigemessene Lehre von der Zeit der Wiederkunft Christi mit den heiligen Absichten und den klaren Worten seines Herrn, ja streitet er

παρουσία Matth 24, 3. 27. 37. 39 so wie 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8 — jene bekannte Bezeichnung der Wiederkunft des Herrn als ein plötzliches und unerwartetes — „Daseyn“ (Bibelst. II, 161 f. 171). Und hiermit harmonirt auch wieder das Verb. *ἥκω*, bin gekommen, bin da (ein umgekehrtes *ἔρχεσθαι* d. i. im Kommen begriffen seyn, vgl. Joh. 8, 42 *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω*, Hebr. 10, 37 *ὁ ἐρχόμενος ἥξει κ. τ. λ.*): so Matth. 24, 50 u. Luc. 12, 46 *ἥξει — ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ* (Gegens. *χρονίζει ἐλθεῖν* Matth. V. 48, Luc. V. 45, wie auch Hebr. 10, 37 *ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ*), 2 Petr. 3, 10 *ἥξει ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης* (vgl. V. 9 *οὐ βραδύνει*) wie auch Matth. 24, 14 *τότε ἥξει τὸ τέλος* und wieder Apoc. 2, 25 *ἄχρις οὗ ἂν ἥξω*, 3, 3 *ἥξω ὡς κλέπτης καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σέ.* Sonst s. Matth. 23, 36. Luc. 13, 35. 19, 43. Röm. 11, 26. Apoc. 18, 8.

dann mit seinen eignen und nächsten Aeusserungen, fürwahr, dann sollte man sich doch hundert- und tausendmal bedenken, einen Apostel Jesu Christi in solchem Widerspruch und Ungehorsam gegen das Evangelium, und einen Dialectiker wie Paulus so unlogisch zu finden!

Wir müssen hinzufügen, dass eine solche Meinung, wie sie diesem Apostel im Gegensatz zu dem Evangelium Christi und zu seinen nächstliegenden eignen Aussagen aufgebürdet wird, auch noch überhaupt wider das ganze eschatologische Lehrsystem desselben läuft, welches sich eben dadurch als einhellig mit den Lehren des Evangeliums erweist.* Beide, Evangelium und Apostel, lehren einstimmig gewisse erst noch eintretende allgemeine Vorzeichen der Parusie: und zwar zunächst auf Seiten der Welt eine allgemeine gottlose Sicherheit. Denn so wie auf das Wort des Herrn im Evangelium von der Unbestimmbarkeit der Zeit seiner weltauflösenden Wiederkunft (Matth. 24, 36) unmittelbar eine directe Gleichung der ihr vorausgehenden Zeit mit den Vorausgängen der Sündfluth folgt, wo sie „assen, tranken, freiten, liessen sich freien, bis auf den Tag da einging Noah in die Arche und kam die Sündfluth und vernichtete Alle", und wiederum mit den Vorausgängen der Zerstörung Sodoms, wo sie abermals „assen, tranken, kauften, verkauften, pflanzten, bauten, an dem Tage aber, da ausging Lot von Sodom, es regnete Feuer und Schwefel von Himmel und vernichtete Alle" (Luc. 17, 26—30; vgl. Matth. 24, 37—39): — ganz ebenso folgt bei unserem Apostel auf die Erinnerung an die bekannte Unbestimmbarkeit des Zeitpunctes der Wiederkunft Christi das Wort (1 Thess. 5, 3): „Wann sie sagen: Friede und Ruhe!** — dann plötzlich überfällt sie Vernichtung, wie

* Es müsste in mehr als einer Hinsicht bedenklich fallen, wenn man einem Apostel Paulus überhaupt ein System, d. h. bewusste Folgerichtigkeit seiner Lehre, absprechen wollte; freilich könnte man ihm dann, als etwa aus verschiedenen Zeiten, Lagen und Stimmungen, ganz entgegengesetzte Aussagen, „Ja und Nein" zugleich beilegen, was indess bekanntlich eine „schlechte Theologie" und eben auch von Paulus selbst direct verworfen worden ist 2 Cor. 1, 18 ff. (Vgl. u. S. 253.)

** Mit dieser Rede auch einander in immer grössere Sicherheit

der Geburtsschmerz die Schwangere, und werden nimmer entfliehen.“

Und das andere wesentliche Vorzeichen, auf Seiten der Gläubigen, sind deren sichtende und läuternde Drangsale, wie sie der Herr im Evangelium, auf die Frage nach Zeit und Zeichen, ausdrücklich als solcher Vorbedeutung z. B. Matth. 24, 8 ff. 21 ff. mannigfach, darunter auch die Verführungsmacht thaumaturgischer Pseudo-Messiase V. 24, nennt (s. Bibelstudien II, 135 ff. 159 u. a., ob. S. 243) und dem wiederum ganz entsprechend auch unser Apostel sie kennt, z. B. 1 Tim. 4, 1 („der Geist sagt ausdrücklich, dass in letzten Zeiten“ cet.), 2 Tim. 3, 1 („das wisset, dass in den letzten Tagen bevorstehen werden schwere Zeiten“ cet.), und als deren Spitze er denselben Christen von Thessalonich das Hervortreten und die sichtende Schreckensherrschaft des mit furchtbaren Wunderzeichen und Verführungskräften auftretenden und sich an Gottes Stelle und Stätte setzenden Antichrists verkündigt, dessen scheussliche Parusie durch die leuchtende des Herrn Jesu werde zu nichte werden (2 Thess. 2, 3—12).

Führte schon dieses den Blick gewiss nicht in baldige Zeitnähe, wie ungemessen erweitert sich die Aussicht auf die Endzeit nicht erst, wenn derselbe Apostel Röm. 11, 25 f. es wiederum als ein „Geheimniss“ (*μυστήριον*) eröffnet, „dass Israel Verstockung geworden, bis die Fülle der Heiden eingegangen seyn werde, und also werde ganz Israel selig werden.“ Welch eine — selbst in ihren Vorbedingungen noch heute nicht erfüllte — Frist! (Vergl. JATHO zu Röm. 13, 11.)

Noch mehr! Weit entfernt, diese Parusie des Herrn für die unmittelbar nächste Zukunft zu verkündigen, warnt der Apostel im näheren Unterricht über diese Wiederkunft dieselbe thessalon. Gemeine in dem nur angeführten Cap. (2 Th. 2, 1 ff.) auch sogar noch direct vor der „erschütternden und verstörenden“ Meinung und wohl gar ihm selbst etwa

einwiegend (nicht „bei sich sprechend“, LÜNEM.). Der Ausdruck *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* selbst ist eig. „Friede und Sicherheit“ und wie שלום ואמת, s. Bibelstud. I, 6.

beigemessenen Lehre (ὡς δι' ἡμῶν V. 2), „als ob bevorstehe der Tag des Herrn“ (ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου), — welches zweimalige ὡς die weislich zurückgezogene persönliche Stellung des apostolischen Lehrers zu jener unter den Thessalonichern im Schwange gehenden Bestimmung des Zeitpunctes der Wiederkunft Christi genügend beurkundet. Ist es nicht, als ob diese Warnung recht eigentlich eben der neuesten, im Grunde aber nur wiederholten Exegese der schon damals in gleichem Sinne missverstandenen Worte des 1. Briefes gälte, und als ob man trotz alledem den Apostel mit neuen Hülfsmitteln besser verstünde, als er sich selbst, mag er auch im 2. Briefe gegen ein solches Verständniss authentisch und ausdrücklich protestirt haben!

Und auch überhaupt, wo nur immer der Apostel dieser dem Christenthum auf Erden Stand und Boden gebenden Wiederkehr des Herrn vom Himmel gedenkt, sind die allezeit wohlbemessnen einzelnen Ausdrücke nichts weniger als deren Nähe andeutend. Im Gegentheil schreibt Derselbe an dieselbe Gemeine auch sonst z. B. I. 1, 10 ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, wo Lünem. diesem im N. T. einmaligen ἀναμένειν „die Vorstellung der Nähe“ sogar sprachwidrig beilegt, da es vielmehr er- und abwarten bedeutet, wie solches Zuwarten z. B. 2 Macc. 6, 14 (μὴ πολὺν χρόνον ἐᾶσθαι κ. τ. λ.) οὐ γὰρ — ἀναμένει μακροθυμῶν ὁ δεσπότης, und Sir. 5, 7 μὴ ἀνάμενε ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον, καί μὴ ὑπερβάλλου ἡμέραν ἐξ ἡμέρας —, um von der jedenfalls ausharrenden ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ Χριστοῦ (1 Th. 1, 3. II. 3, 5; vgl. Hebr. 10, 36 f. Apoc. 1, 9. 3, 10) zu schweigen. So auch das von Lünem. selbst für synonym erachtete, ebenfalls nur etwa noch die aufschauende Sehnsucht besonders mitenthaltende, ἀπεκδέχεσθαι 1 Cor. 1, 7. Phil. 3, 20 f. ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Hebr. 9, 20 ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν); vergl. 1 Petr. 3, 20 ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία, und verbunden Röm. 8, 25 εἰ δὲ, ὃ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα. —

(Uebr s. u. a. auch noch 1 Cor. 4, 5. 11, 26 ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε — ἄχρις οὗ ἔλθῃ.)

Endlich, wie mag sich mit der Erwartung, er werde die Parusie des Herrn selbst noch erleben, jene Todesahnung des Apostels reimen, wonach er wiederholt eben das sich in Aussicht stellt, was dann auch geschichtlich an ihm sich wirklich bewährt hat, nämlich den blutigen Märtyrertod, und zwar mit der Siegeshoffnung auf die Auferstehung von den Todten! Wir erinnern nur an Philipp. 1, 20 f. (μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου κ. τ. λ.); 3, 10 f. (συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν); 2, 17 (εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω κ. τ. λ.), und 2 Tim. 4, 6 ff.: ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκε· τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος κ. τ. λ. (s. u.), wonach Alles für das Leben abgeschlossen ist und vor ihm weiter nur der Preis für „jenen Tag" bereit liegt. Ja im sicheren Vorgefühle dieses baldigen Entschlafens in und zu dem Herrn bestellt sich auch noch thatsächlich der Apostel Nachfolger im Amte der Predigt und Gemeineleitung: wie er eben in der zuletzt angeführten St. ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι κ. τ. λ. hierdurch sich gegenüberstellt dem zuvor mit den nothwendigen Amtsinstructionen ausgerüsteten jüngeren Timotheus, dem er unmittelbar vorher (V. 5) zugerufen hatte: „Du aber sey nüchtern allenthalben, leide, das Werk thue eines Evangelisten, dein Amt fülle aus (denn Ich werde schon als Trankopfer ausgegossen cet.)."* Die auf seinen Hintritt blickende Vorsorge des Apostels für Sicherstellung des Hirtenamtes bezeugen die beiden Pastoralbriefe an

* Sofern Weiss a. O. eine „unerfüllt gebliebene subj. Erwartung" des Apostels, zugleich aber auch dies anerkennt, dass er „unter den gegebenen Verhältnissen sich auf den Märtyrertod, d. h. eben auf die Nichterfüllung jener Erwartung gefasst machte und für diesen Fall seine Anordnungen traf:" so neutralisirt sich dieses beides wohl ziemlich bis zu dem von uns vorgetragenen, nur des Mannes und Apostels würdigeren Resultate.

denselben geistlichen Sohn Timotheus (I. 1, 2) weiter unt. and. (wie I. 1, 18) namentlich an folgenden beiden Stellen. 1 Tim. 6, 13. 14: „Ich befehle dir an, im Angesicht Gottes, der da lebendig erhält das All (und so vor Allen gewiss auch die Blutzeugen der göttlichen Wahrheit), und Christi Jesu, der da bezeugt hat vor Pontius Pilatus das gute Bekenntniss (diese Wurzel der lebendig- und seligmachenden Wahrheit, s. ob. S. 188), dass wahrest du das Gebot unbefleckt, untadelig bis zu der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi, welche zu Seinen Fristen (*καιροῖς ἰδίοις*) wird schauen lassen der selige und einige Gewaltige, der König der Könige und Herr der Herrscher cet.“ Die Differenz in Beziehung der Worte „unbefleckt, untadelig“ (*ἄσπιλον*, *ἀνεπίληπτον*), entweder persönlich auf Timotheus (z. B. WIESINGER) oder sachlich auf „das Gebot“ (z. B. WEGSCHEIDER „der Stellung der WW. gemäss“, HUTH., v. OOSTERZEE), wird zwar dadurch erledigt, dass diese beiden Adjectiva im N. T. (s. bes. Jac. 1, 27 *ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν*, und das letztere eben in unserem Briefe 1 T. 3, 2. 5, 7) ausschliesslich persönlich vorkommen; dagegen bleibt auch dann immer noch die wesentlich nach denselben zwei Seiten auseinandergehende Fassung von *τηρῆσαι τὴν ἐντολήν*, inwiefern dies an sich subjectives Halten oder objectives Wahren des Gebotes bezeichnen kann (letzteren Falls *ἡ ἐντολή* im Sinne *τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς* 2 Petr. 2, 21; *τηρεῖν* wie Marc. 7, 9 *ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε* [*Var. στήσητε*], wo ausser den Substantiven auch die Verba Contraste bilden, dort *ἀθετεῖν* ausser Kraft setzen, hier *τηρεῖν* in Kraft erhalten).*

* Auf eigenthümliche Weise gewinnt die objective aus der subjectiven Bedeutung für *ἐντολή* und für *ἄσπιλον*, *ἀνεπίληπτον* v. MOSHEIM, Erkl. S. 564: 1) „*Ἐντολή* ist — die ganze Glaubenslehre des Ap. — weil sie der Ap. dem Tim. zu lehren anbefohlen und aufgetragen hatte“ (wozu treffend verglichen werden könnte 1 Joh. 3, 23 *αὕτη ἐστιν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν*). „Das Gebot halten heisst, diese Glaubenslehre vor allem Verderben, vor allen menschl. Zusätzen rein, lauter, ungefälscht, so wie man sie empfangen hat, bewahren“ cet. Und ebenso dann auch 2) *ἄσπιλον*.

Und diese Frage kommt zu ihrer Entscheidung durch den Zusatz: „bis zu der Erscheinung unseres Herrn J. Chr.“ (*μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*), wodurch im ersteren Falle diese Erscheinung in die Lebzeiten des Timotheus versetzt würde, im letzteren Falle aber nur das Glaubensgebot bis dahin gewahrt werden soll. Würde nun aber ersteren Falls, wonach dem Timotheus bei dem ihm zuvor (1 T. 6, 12) energisch befohlenen heroischen Glaubenskampfe im voraus Befreiung vom Märtyrertode zugesichert würde, nicht nur die hochfeierliche Beschwörung bei dem lebendig erhaltenden Gott und dem vor Pontius Pilatus (also im Angesicht des Todes) zeugenden Christus Jesus ihrer ganz eigenthümlichen Kraft beraubt, sondern auch der sofort nachfolgenden, einem übermenschlichen Verfügen und Wissen um solche Zeiten sich ehrfurchtsvoll beugenden, Hinweisung auf die *καιροὶ ἴδιοι** vorgegriffen und thatsächlich

ἀνεπίληπτον („unmittelbar auf die Person des Tim. und zugleich mittelbar auf das Gebot gehend, das er bewahren soll“): „wer ein Gebot oder eine Lehre so bewahrt, dass er selber unbefleckt und ohne Tadel bleibt, der hält von der Lehre zugleich alle Veränderungen und Verfälschungen ab, und wer eine Lehre so erhält und bewahrt, dass ihr nichts von ihrer Vollkommenheit, Deutlichkeit und Wahrheit entgeht, der bleibt bei dieser Bemühung selbst frei von allen Flecken und Vorwürfen.“ — Nur dass sich das im gegenwärtigen Fall auch zugleich auf die Vorsorge für die Zukunft dieser Lehre mit erstrecken wird. So richtig, aber mit Bez. der Adjj. auf *ἐντολή* (s. ob.), Mich. b. Fleischm. 334 sq.

* Dass diese *καιροὶ ἴδιοι* (eigenartig, specifisch) eben nur Gott ganz besonders zugehörige und vorbehaltene Zeitpuncte seyen, wovon es oben Act. 1, 7 hiess, dass sie „der Vater festgesetzt hat in Seiner Macht“ (*ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*), das bezeugt, eben auch in den Pastoralbriefen, (nächst 1 Tim. 2, 6) Tit. 1, 3., wo sich derselbe Ausdruck gleichfalls von endlicher Verwirklichung und Enthüllung (*ἐφανέρωσε*, wie dort *δείξει*) ewiger göttlicher Rathschlüsse (*καιροῖς ἰδίοις*) findet. (Vergl. auch Gal. 6, 9.) Richtig schon v. Mosh. zu jenen *καιροῖς ἰδίοις* 1 Tim. 6, 15 S. 565: „Sind diese Worte nicht ein deutliches Bekenntniss des Ap., dass er die Zeit der Erscheinung Jesu Christi nicht wisse? Wer da sagt, dass Gott dieses oder jenes zu Seiner Zeit d. h. zu der von Ihm bestimmten Zeit offenbaren und thun werde, der gesteht frei und offenbar, dass ihm die Zeit unbekannt sey, zu der Gott seine Zusage leisten und erfüllen werde.

widersprochen: so kann dagegen im Falle des Gebotes der Bekenntnisswahrung bis zur Erscheinung Jesu Christi Timotheus hierzu an seinem Theile allerdings mitwirken, und zwar nicht bloss durch sein persönliches lehrhaftes Bekenntniss reiner Lehre, sondern vorsorglich auch noch für spätere Zeiten durch gleichartige Weiterfortpflanzung des lauteren Wortes,* — was nun eben die zweite der besonders hierher gehörigen Stt., Cap. 2, 2 des 2. Br. an denselben Timotheus, ausdrücklich weiter anbefiehlt: „Was du gehört hast von mir durch viele Zeugen, dieses vertraue an (παράθου, als παραθήκη, ein Depositum**) treuen Menschen, als

Wie hätte P. dieses gestehen können, wenn er gleich vorher gemeldet hätte, dass Christus noch vor dem Tode des Tim. zum Gerichte kommen würde?" cet.

* Scheint diese Erklärung des paul. τηρεῖν τὴν ἐντολήν von Wahrung der heil. Glaubenssatzung an dieser St. (1 Tim. 6, 14) pragmatisch geboten, dann darf man wohl vielleicht auch die obigen überaus verwandten Worte des Apostels im 2. Br. 4, 7 τὴν πίστιν τετήρηκα (S. 248) im gleichen Sinne objectiver Glaubenswahrung (wie ἐπαγωνίζεσθαι τῇ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει Jud. 3, vgl. 1 Tim. 3, 9. 4, 6 u. a.) verstehn, also in der That von der umfassendsten höchsten Höhe und dem damit erreichten eigentlichen Ziele seines nun so vollbrachten — nicht nur individuell-christlichen, sondern ö c u m e n i s c h-a p o s t o l i s c h e n „Ringens u. Laufens" (τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τ ὴ ν π ί σ τ ι ν τ ε τ ή ρ η κ α), wonach er denn auch so zuversichtlich der „Krone der G e r e c h t i g k e i t" entgegensehen kann (V. 8). Wie er aber mit dem allen, was doch gewiss keine Selbstspiegelung ist, nur auch durch seinen vollendeten factischen Vorgang den Timotheus zur Nachfolge anfeuern will, was auch der Zusatz οὐ μόνον δὲ ἐμοί, ἀλλὰ καὶ πᾶσι κ. τ. λ. bezeugt: so bildet hierzu überdem ja der auch jenem Gebot an Tim. (I. 6, 12) vorausgehende directe Zuruf: ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως (d. i. Kampf für den Glauben, obj., da πίστις subj. schon V. 11 erwähnt ist, die jetzige Emphase aber gewiss etwas neues vorführt), ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς! die überraschendste Parallele. Vgl. zu dieser St. (I. 6, 12) Leo: „*Nunc de iis etiam admonet Timotheum virtutibus, quas colere inprimis m i n i s t r u m E c c l e s i a e oportet, nimir. de animi fervore, quo e v a n g e l i u m contra adversarios sit d e f e n d e n d u m, de alacritate, qua v e r a d o c t r i n a p r o p a g a n d a sit, de perseverantia in perferendis aerumnis v e r i t a t i s causa suscipiendis. Haec omnia insunt in illis:* ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως."

** Hieraus ergiebt sich auch wohl, dass es mit dem ebenfalls pastoralbrieflichen τὴν παραθήκην (was auch nach H. Böttger, Gnos.

die geschickt seyn werden, auch (wieder) Andere zu lehren! Leide mit, als ein guter Streiter Jesu Christi!" Geht aus diesen letzten Worten wiederum die Pflicht der Hingabe an den Dienst des Herrn bis in den Schlachtentod deutlich hervor, so wird dieselbe durch die unmittelbar vorangehende Bestellung von Lehramtsnachfolgern,* also nach wohlbestelltem Hause des Herrn, erst zur Sache eines ruhigen, todesmuthigen und lebensfreudigen Gewissens.

Was bedürfen wir aber nach diesem allen weiter Zeugniss, dass der Apostel, den wir sonst nach Gesinnung, Lehre und That überall im durchgängigsten principiellen Einklange mit den heiligen Worten seines geliebten Herrn (vgl. z. B. 1 Cor. 11, 23. 15, 3) und überall auch in so energisch durchgebildeter Consequenz des Glauhens und Ge-

d. Pastoralbrr. S. 3, für den Standpunct des Lehrers s. v. a. das sonstige *παράδοσις*, der ihm anvertraute Lehrschatz) *φυλάσσειν* wesentl. dieselbe Bewandtniss habe, als mit jenem *τηρεῖν τὴν πίστιν* und *τηρεῖν τὴν ἐντολήν*, so dass die Wahrung des Glaubens, des Gebotes und des Amts-Depositums relat. Synonyma bilden; daher auch so bald nach jenem *τηρῆσαί σε τὴν ἐντολήν* 1 Tim. 6, 14 in V. 20 feierlich und so „den ganzen Brief beschliessend" (s. v. Mosh.. a. O.): *ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον*, vergl. m. 2 Tim. 1, 12 *τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*, nachdem hier der Ap. V. 8 von seinem Amtsleiden geredet, um danach zur Amtstreue des Timoth. (V. 13 f. *τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον*), und hierauf zu der Fortpflanzung des Amtes 2, 2 fortzugehen (— wie denn die verwahrende Fortpflanzung heiliger Lehre durch Jünger auch schon Jes. 8, 16 geboten ist, und im N. T. zumal auch der Herr selbst die perennirende Continuität der Sendung ausgesprochen hatte Joh. 20, 21 f. *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς κ. τ. λ.*, vgl. Matth. 28, 19 f. *μαθητεύσατε — τηρεῖν κ. τ. λ.*) Konnte es denn auch einen für apostolische Pastoralbriefe wichtigeren und dringenderen Stoff geben, zumal als der Lehrschatz noch nicht schriftlich gesichert war? —

* Richtig hier, in Meyers Commentar, Huther: „Wie Paulus Schüler um sich sammelte, denen er speciell die evangelische Lehre überlieferte, so sollen auch diese ein Gleiches thun, und die von ihnen Erwählten wieder dasselbe u. s. w., damit in der Gemeine ein Stamm apostolischer Männer bliebe, die für die ungetrübte Fortpflanzung der reinen Lehre Sorge trügen." — Also in der Fortpflanzung der Lehre eine *successio continua*.

dankens finden,* — wahrlich nicht so mittenhinein solch eine singuläre Irrlehre mit seinem ungenähten göttlich-apostolischen Worte habe verweben können, die ihn für immer in unauflöslichen Widerspruch gesetzt hätte mit dem, was ihm Heiliges vom Evangelium mitgetheilt worden war und was er selbst als ein besonders vertrauter Apostel des Herrn der Wahrheit nicht nur gelehrt sondern auch, wie wir zuletzt noch sahen, eben durch stetige Bestellung des Evangelisten-Amtes (s. oben S. 248 2 Tim. 4, 5), bis in die künftigen Generationen hinaus thatsächlich eingerichtet hat; — in Widerspruch gesetzt hätte den hocherleuchteten und vorsichtigen Bahnbrecher mit der Geschichte der Folgezeit, woran seine Prophezeiung gänzlich zu Schanden geworden wäre. Denn nicht etwa „nur Vermuthung — nur eine Hoffnung, nur eine subjective Erwartung des Apostels", wie Lünem.** es versteht und nennt, wäre es hier gewesen. Solch eine etwaige persönliche Hoffnung und Mei-

* Flüchten die Gegner dieser Nachweisungen zu der Behauptung, dass ein Paulus, sey es auch nur auf diesem Felde, ohne System und Consequenz gewesen, so machen sie durch diese verzweifelte Annahme (vgl. ob. S. 245) auch überhaupt jedes paulinische, und hiermit auch jedes apostolische, und noch vielmehr jedes biblische Lehrsystem zur wissenschaftlichen Unmöglichkeit. Die Gewähr hiergegen giebt der Character des Mannes, wie er offen daliegt in seinem Worte und Wandel, Leben und Sterben. Oder kennt man diesen apostolischen Märtyrer, den sich der Herr selbst in einem Wunder aus Tausenden zu seinem „auserwählten Rüstzeug" (Act. 9, 15 f.) berufen hatte, etwa als ein Rohr, das der Wind hin und her wehet, und nicht vielmehr als den Felsen, auf dem die bald zweitausendjährige Kirche aus den Heiden steht? —

** Vergl. Weiss a. O., wie auch Ebrard l. l. p. 47: „*Non tamen est negandum, Apostolos, humano modo ratiocinantes* [!], *non abhorruisse ab ea sententia, ut verisimile haberent, non ita longum post temporis spatium et Antichristum et Christum esse apparituram. Quod quum non pro veritate inspirata, sed pro sua opinione venderent, neque erroris sunt arguendi* [?] *neque pro impiis habendi.*" — Weder sachlich noch sittlich besser Burgerhoudt l. l. p. 159: „*Eo consilio* [*de conditione mortuorum ante adventum Christi errorem ad tranquillandos animos depellendi*] *se quodammodo accommodat horum opinioni, Christum brevi rediturum, quam dein attigit* c. 5, 1—3 [?], *postea id prudenter et studiose acturus ne ea incaute abuterentur.*"

nung, die übrigens nie das Ganze der Kirche, sondern nur einzelne Personalbeziehungen betrafen, bezeichnet Paulus jedesmal ausdrücklich als solche, etwa mit *ἐλπίζω* (Röm. 15, 24. Philipp. 2, 23 und eben auch selbst in unserem Br. 1 Tim. 3, 14); oder, ebenso vertrauend wie in höhere Fügung ergeben, mit *ἐλπίζω ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* (Philipp. 2, 19), oder, bei wirklicher Gewissheit, noch gesteigert mit *πέποιθα* (Philipp. 1, 6), *π. ἐν κυρίῳ* (2, 24), und *οἶδα* (1, 25): wie er denn auch selbst in diesen Hoffnungen und Ueberzeugungen allen nicht zu Schanden geworden, sondern alles dieses auch wirklich erfolgt ist, was insonderheit eben durch das Daseyn der Pastoralbriefe mitbezeugt wird. Dieselbe Wahrnehmung gilt auch von einzelnen ethischen Lebensordnungen, die er, ohne directen Auftrag des Herrn, aufzustellen hatte, wobei er ebenfalls mit zartester Gewissenhaftigkeit jedesmal ausdrücklich scheidet, was der Herr durch ihn verordnet und was er selbst allein, mehr gutachtlich, aus treuem Apostelherzen im heiligen Geist anräth. So über die ehelichen Verhältnisse 1 Cor. 7, 10: „den Verheiratheten gebiete nicht Ich, sondern der Herr,“ wogegen V. 12 „den Uebrigen aber sage Ich, nicht der Herr,“ und V. 25 f. „von den Jungfrauen aber einen Herrn-Auftrag (*ἐπιταγὴν κυρίου*) habe ich nicht, doch ein Gutachten gebe ich (*γνώμην δίδωμι*) als begnadigt vom Herrn treu (oder glaubwürdig, *πιστός*) zu seyn: so meine ich denn (*νομίζω οὖν*), dies sey gut wegen der instehenden Drangsal cet.“ (S. 235), und schliesslich V. 40: „nach meiner Meinung, ich glaube aber auch Gottes Geist zu haben“ (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*).* Vgl. 2 Cor. 8, 8. 10. So dass denn der Apostel, wenner an eine christliche Gemeine oder (wie eben an Tim.) zu Gunsten der Gemeine schreibt d. h. predigt und sein ebendarum auch sogleich an die Spitze der Sendschreiben (*Π. ἀπόστολος κ. τ. λ.*) gestelltes heiliges Amt führt, niemals eine mo-

* Wie ja denn eben diese Empfehlung temporärer Ehelosigkeit nichts Geringeres war als eine authentisch-reale und durch die dafür gewählte Form *ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως ἔχειν* V. 26 (vgl. *καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι* V. 1 u. 8) auch selbst formale Suspension des directen alttestamentl. Gotteswortes *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον*, Gen. 2, 18. — Uebr. vgl. auch S. 205.

dern „subjective“ Muthmaassung ausspricht, sondern, wenn er einmal nicht, wie in der Regel, nur der Mund oder Griffel Christi ist, auch selbst dann im steten Hinblick auf Ihn, in Corollarien Seines Wortes und Geistes redet. Auch seine „Subjectivität“ ist nur eine solche, von welcher gilt: „Christo bin ich mitgekreuziget; lebe aber nicht mehr Ich, sondern es lebet in mir Christus.“ (Gal. 2, 19 f.) Niemals aber sagt der Apostel solches, was an diese, wenn auch so geheiligte, Subjectivität noch erinnert, da aus, wo er als Prophet der Zukunft der Kirche redet, wie eben an unserer Hauptstelle, in welcher er im Gegentheil feierlich erklärt, ἐν λόγῳ κυρίου zu sprechen. Das ist ein schon im A. T. fixirter Ausdruck, wo בדבר יהוה, ἐν λόγῳ κυρίου (LXX), eine unmittelbare Botschaft Jehovahs bezeichnet, s. z. B. 1 Kön. 13, 1 f. 5., wie namentl. auch noch V. 9. 17. 18 u. 32 zeigen in solchen das Festausgeprägte sorgsam wahrenden Verbindungen als דבר אלי בדבר יהוה, woher nun ebenso auch bei uns λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου; wie denn dort auch die Uebertretung dieses דבר יהוה als מרה את פי יהוה V. 21. 26 verurtheilt und mit Zerreissung durch einen Löwen bestraft wird. Wäre nun unsere neutestamentliche, ebenso ausdrücklich mit dem allerheiligsten Namen beglaubigte und nur ganz mit der Versicherung ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (1 Cor. 11, 23) zusammenfallende Prophetie nichts als eine „subjective Erwartung“ gewesen, die sich demnächst auch geschichtlich nicht verwirklicht hätte: * sie fiele unwiderruflich ganz und gar unter jenen Canon von wahrer und von falscher Prophetie (Deut. 18), die im Namen des Herrn redet was er nicht befohlen und was auch nicht eintrifft: Paulus hätte „in Vermessenheit geredet“ und wäre durch Gottes Urtheil des Todes schuldig gewesen.**

* Der Ausweg b. v. Hofm. Schriftb. II, 2, 651 (vgl. h. Schr. N. T. I, 233), P. habe „sicher gewusst, dass das Gericht über Israel in kurzem erfolgen werde,“ — führt um keinen Schritt weiter: die öcumenische Parusie, wovon hier in den Briefen an die Thessalonicher die Rede, ist eben nicht erfolgt.

** Oder glaubt man den Apostel von dieser Instanz durch die Solidarität seines ganzen Zeitalters d. h. dadurch lossprechen zu können, dass man „nicht einen einzelnen Apostel für Hoff-

Welch ein dunkler Makel für den auserwählten Apostel des Herrn, auf dessen Lehre insonderheit unsere Kirche gestellt ist! Welch ein fressendes Brandmal auf dem theuerwerthen Panier der Schrift, das wir so hoch halten und welchem die Gemeine voll gläubiger Zuversicht nachfolgen soll!

Doch Gott sey Dank! durch diese Umstände alle, die

nungen verantwortlich machen müsse, welche aus übergewaltigen Ursachen [?] in der ganzen apostol. Zeit lagen" (v. Ew., Jahrb. IX, 269)? Allein der Apostel redet eben gar nicht von „Hoffnungen", noch weniger von denen „seiner Zeit", die er auch gewiss mit ihren eigenen Hoffnungen zu belehren und zu trösten (V. 13. 18) für überflüssig gehalten haben würde; sondern es heisst ganz anders und feierlich: λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου! Jener „Vermessenheit" eines „falschen Propheten" mit ihren Folgen macht sich jetzt vielmehr der Ausleger des Apostels schuldig, welcher dieses ἐν λόγῳ κυρίου wider besseres Wissen und Gewissen nur als einen Ausdruck für Zeit- und Menschenwahn angesehen wissen will. Oder sollte man sich andernfalls etwa damit trösten, dass „die Glaubenswahrheit unversehrt bleibe, wenn auch ein Apostel sich in einer, sein persönliches Leben [? ἡμεῖς!] betreffenden, Ahnung oder Hoffnung getäuscht habe" (Lit. Centralbl. 1858, 36)? Wiederum sagen wir, Niemand, geschweige ein Apostel durfte dergleichen mit λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου einführen! Welche Gewähr hätten wir denn auch noch für die eigentliche „Glaubenswahrheit", wenn man eitle „Ahnungen und Hoffnungen" ohne Schaden für unmittelbares „Herrn-Wort" ausgeben durfte? Auch liegt das Selbstgericht solcher Behauptungen bereits darin, dass sie zu ihrer Stütze die schon der damaligen alltäglichen Erfahrung wie dem Wortlaut des Eingangs unserer Pericope περὶ τῶν κοιμωμένων (d. h. wegen der fort und fort schlafen Gehenden, s. u.) widersprechende Erschleichung nehmen müssen, der Apostel „erkenne jedenfalls eine Ausnahme darin, dass Gläubige vor der Parusie sterben", und zugleich eine Psychologie, wonach „der Gedanke jener Möglichkeit des Erlebens für seine Gemüthsstimmung die Farbe der Wahrscheinlichkeit und für seine Ahnung das Gepräge der Gewissheit hatte," die er aber dennoch — „später aufgegeben." Und solch ein Schwärmen und Phantasiren, und zugleich solch ein Spielen mit λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου wird dem „berufenen Apostel Jesu Christi" beigemessen? Hierauf sollte die „Kirche des lebendigen Gottes", die Kirche zumal des lauteren „Wortes", Stand genommen und einen solchen Bestand haben, dass sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen mögen? (Vergl. ob. S. 233.) — Man beuge sich seinem Worte, und die Ehre des Apostels, welche zugleich die seines Herrn ist, wird keiner Beschönigungen bedürfen.

sich wie Nebel und Wolken röthend und bleichend um unsere Sonne lagern möchten, brach und bricht in Frühlingsmacht ihr voller Glanz strahlend hindurch. Alle bisher polemisch vorgeführte Instanzen, alle nähere, fernere und fernste Umgebungen der uns aggressiv entgegengehaltenen Stelle, und zwar bis an ihren evangelischen Horizont hinaus, sträubten sich gegen die Auffassung, als trüge sie den hässlichen Flecken der Lehre eines zuletzt grundstürzenden apostolischen Irrthums durch die Jahrhunderte. Ebenso wird sich aber auch bei scharfem Hinblick auf die Stelle selbst mit ihrer Parallele — **B) exegetisch** ergeben, dass ihr Wortlaut eine solche Lehre gar nicht enthalten müsse und im Lichte der auch hier zu genauerer Einsicht führenden Glaubensanalogie, die bei Würdigung des im gesunden Leben niemals wirklich isolirten Gliedes nothwendig immer zugleich das Gesammtwesen in Betracht zieht und von den apostolischen Glaubenspredigern gewiss vor allen gewahrt worden ist, auch in der That gar nicht enthalte.

Zunächst müssen wir dann freilich einige zwar wohlgemeinte aber selbst irrthümliche Erklärungen der betr. Hauptstelle — d. h. insonderheit des wiederholten *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* („wir die da leben die da übriggelassen werden auf die Zukunft des Herrn") — ablehnen, mit welchen ein anderer Sinn als der eines solchen prophetischen Irrthums des Apostels gewonnen werden soll, und sie um so mehr zurückweisen, als die Behauptung des letzteren jene verunglückten apologetischen Versuche als die einzig möglichen entgegengesetzten Deutungen anzusehen geneigt ist und auf deren Trümmern ihre Siegesfahne aufpflanzen zu dürfen meint.

Solche Auslegungen, deren wir keine zu der unsrigen machen können, sind alle die von LÜNEM. im Triumph aufgeführten, wie etwa die: unter „den Lebenden" seyen die unsterblichen Seelen (METHOD.), oder die Gläubigen (CHRYS. b. Pelt Comm. 87), oder (wie ORIG., ed. Lomm. V, 275 ff.) „die wir (d. h. Paulus mit Silvanus u. Timotheus 1, 1) im Geiste leben", zu verstehen. Solche und ähnliche Deutungen* mag man wohl zu „den künstlichsten und ver-

* S. b. Pelt p. 87 (worunter auch die hypothetische

schrobensten" rechnen, denn sie sind in der That höchst gezwungen und dem Context, namentlich der wiederholten Erläuterung (ἡμεῖς..) *οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*, sowie dem Gegensatze *οἱ κοιμηθέντες* (V. 14) und *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*,* denen zugleich eine Bevorzugung bei der Parusie (*πρῶτον* V. 16) zu Theil werden soll, durchaus widerstrebend. Kaum weniger unlauter wird aber auch die im Uebrigen der Wahrheit schon näher kommende Gewinnung eines so zu sagen pädagogischen Sinnes unserer St. erscheinen, wie ihn z. B. Calvin wenigstens zulässig findet, wonach Paulus gleichsam wider sein genaueres Wissen die Stelle absichtlich in paränetisch spannender Zweideutigkeit gehalten hätte.** Wohl ist nicht zu leugnen, die gewählte eigenthümliche Fassung verleiht den Worten des Briefes zugleich eine für Leser aller Zeiten vorhandene, und in jedem Momente sich verjüngende merkwürdige Erwecklichkeit; dennoch aber dürfen wir nicht sagen, der Apostel habe zu Gunsten der Paränese die Substanz der Wahrheit zurückgestellt, abgesehn noch davon, dass Paulus nach der ganzen evangelischen Heilsöconomie, erwiesenermaassen, über ein früheres oder ein späteres Kommen des Herrn keine

z. B. von Turretin. p. 109 „*nos viventes, si modo ex eorum numero simus*") u. b. Schott 129 sq. — mit entweder zu kurzer oder zu weiter Fassung, wie z. B. Paulus habe seine (in dem Plural ἡμεῖς doch gewiss, aber auch nur mit eingeschlossene) Person entweder gar nicht mitgemeint (Theodoret), oder an Stelle aller sodann lebenden Christen genannt (Theophyl., C. a Lap. „*quicunque vivent sive ex nobis sive e posteris nostris, quorum personam hic induo et subeo*").

* Dass hierbei auch schon der Artikel überall „die Entschlafenen", „die Verstorbenen" als heimgegangene Christen meine, weshalb eben auch in der Parallelst. 1 Cor. 15, 52 einfach *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι*, s. b. Th. Diestelmann, Jahrbb. f. D. Theol. VI, 3 (üb. *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* 1 Cor. 15, 29) S. 538 ff. — vgl. bes. 1 Cor. 15, 20. 2 Cor. 1, 9. Col. 1, 18.

** „*Quod in prima persona loquens se quasi unum* [ἡμεῖς?] *facit ex eorum numero, qui usque ad diem extremum victuri sunt, eo vult Thessalonicenses in exspectationem erigere adeoque pios omnes tenere suspensos, ne sibi tempus aliquod promittant. Nam ut demus, ipsum ex peculiari revelatione scivisse venturum aliquanto serius Christum; hanc tamen Ecclesiae communem doctrinam tradi oportuit, ut fideles omnibus horis parati essent.*"

besondere Offenbarung (gleichsam noch einen zweiten und anderen *λόγος κυρίου* als den grade hier bezeugten) haben konnte. Ueber dies alles will aber der Apostel in diesem Capitelabschnitte gar nicht anregen und spannen, was erst im folg. Cap. hervortritt, sondern belehren und trösten (*οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε*, 4, 13 vgl. 18).

Wie verschieden indess auch immer modificirt, als die „fast durchgängige" Meinung älterer wie neuerer Ausleger findet LÜNEM. selbst diejenige, „dass Paulus V. 15 weder von sich, noch auch von seinen Zeitgenossen, sondern von einer späteren Periode der Christenheit rede" (vgl. unt. b. Schott p. 129) — mithin das grade Gegentheil von dem, was die von LÜNEM. selbst vertretene Exegese der „neuesten Zeit" darin erkennt, indem sie den Gedanken an solch eine spätere Periode schlechthin ausschliesst und nur das Zeitalter Pauli verstanden wissen will.* Der exe-

* „Jeder nicht schon im Voraus durch dogmatische Voraussetzungen Befangene müsse anerkennen, dass Paulus an uns. St. sich selbst sowie die Thessalonicher denjenigen beizähle, welche die Parusie Christi noch erleben würden." Da nun aber zu den Dissentirenden orthodoxe wie rationalistische Exegeten zählen (s. S. 261), so möchte sich deren vermeinte dogmatische Voreingenommenheit und mit ihr diese ganze Verdächtigung wohl neutralisiren; wenigstens unsere Beweisführung geht, wie man sieht, psychologisch und grammatisch vor. Die positive Theologie kann nichts dringender wünschen, als dass es damit, aber auch nach allen Seiten hin, nur immer recht genau möge genommen werden. Exacte Sprach-, Geschichts- und Seelenkunde sind die Verbündeten der Orthodoxie, dieses Gesammtergebnisses zur Reife gelangter allseitiger Wissenschaft, während der Gegensatz dieses *aequabile temperamentum*, Ungleichmässigkeit in Kräften und Wissenschaften, allerdings Subjectivität und Skepsis erzeugt, die wir daher so oft von der Jugend gefeiert, von dem Manne wieder abgestreift sehen. Einen zwar noch keineswegs vollendeten, aber sichtlich immer mehr annähernden Beweis dafür bildet die dreissigjährige Geschichte des Meyerschen Commentars selbst, wenigstens in den ihrer objectiven Vollendung immer weiter entgegenreifenden Arbeiten seines Begründers, an denen man lernen kann, was exegetischer Fortschritt sey, und dass sonach die Zukunft der Kirche und Theologie wesentlich keine andere als die der Vergangenheit, die der Väter, der Reformatoren und der apostolischen Erzväter seyn werde und könne, welche die nachfolgende dogmatische Entwicklung schon voll

getischen Schwierigkeiten und Willkürlichkeiten jener entgegengesetzt extremen Behauptung, welche dem ihr nun eben so schroff entgegenstehenden Irrthume wohl in die Hände arbeiten konnten,* jetzt nicht weiter zu gedenken, so glauben wir allerdings, dass sie LÜNEM. nicht ohne einiges Recht „durch dogmatische Voraussetzungen befangen" sehen mag: dies aber in einem anderen Sinne als wir, denen LÜNEM. selbst und die von ihm repräsentirte „neueste Zeit" durch gleich unberechtigte dogmatische wie organisch-exegetische Rücksichtslosigkeit befangen erscheint. Wohl fehlten die ersteren Erklärer darin, dass sie dem Apostel ein höheres und weiteres Wissen um die Zukunft des Herrn beilegten, als selbst „der Sohn" sich zugesprochen hatte und als es die constante Schriftlehre, auch die Pauli selbst, aus sittlichem Grunde den Menschen zugänglich wissen will (s. ob.); also dass die dogmatische Pietät hier im eigentlichen Sinne zur einseitigen ward. Vielmehr läuft eine solche Deutung der Stelle ganz ebenso wie die ihr entgegengesetzte moderne wider die oben nach beiden Seiten dargelegte bündige Lehre des Evangeliums und eben auch unsrer Epistel selbst, dass nämlich die Parusie Christi specifisch plötzlich und unerwartet — „wie ein Dieb bei Nacht" („wie der Blitz" cet.) — eintreten werde, dass mithin die Zeit derselben nothwendig unbekannt bleiben müsse. Ob man diese Zeit da oder

und ganz in sich tragen und in festen maassgebenden Linien auch vorangedeutet haben. Daher denn auch statt, wie meist, allmälig von der Peripherie her, die Aneignung der Wahrheit ungleich sichrer und erspriesslicher vom Centrum aus erfolgen kann und sollte.

* Uebrigens z. Th. mit Motiven operirend, welche den zu dieser Classe gehörigen beispielsweise oben angeführten Erklärungen weit voranstehen, wenn auch immer noch mehr sophistisch als wahrhaft zutreffend und überzeugend. Man höre z. B. den feinen BENGEL (Gnomon): „*Homines omnium aetatum conjunctim unum quiddam repraesentant; fidelesque jam olim exspectantes, habentesque se loco illorum, qui victuri sunt in adventu Domini, pro eorum persona locuti sunt. Viventes, et qui supersunt ad adventum Domini, sunt iidem; et hi pronomine Nos denotantur. Unaquaeque generatio, quae hoc vel illo tempore vivit, occupat illo vitae suae tempore locum eorum, qui tempore adventus Domini victuri sunt. Sic τὸ Nos hic ponitur ut alias nomina Cajus et Titius,*" *cet.*

dort genauer ansetzen wolle, bleibt sich im wesentlichen ganz gleich, gradeso wie es im Evangelium auch von dem Orte dieser Wiederkunft heisst: so man sagen würde, „sieh da! oder sieh dort!" sollen die Jünger nicht hin- noch nachgehen (Luc. 17, 23., vgl. Bibelstud. II, 159. 161). Eben die engere Festsetzung auch der Zeit als solche ist das Schriftwidrige und Falsche.

Welches ist denn nun aber diejenige Erklärung unserer vielversuchten Stelle, welche ebenso dem Wortlaute als der nothwendigen dogmatischen d. i. glaubensanalogen Voraussetzung und hiermit allen Bedingungen einer gesunden Exegese gerecht wird? Im Ganzen genommen ist dieses allseitig angemessne Verständniss auch schon in früherer Zeit keineswegs ohne alle Vertretung. Selbst GROTIUS, welchen LÜNEM. sich näher glaubt als er wirklich steht, erklärt in der Hauptsache richtig so: (V. 15.) „*Omnino putavit Paulus fieri posse ut ipse viveret judicii universalis tempore; — hoc fuit in illo στοχαστικόν. — Ergo quod futurum discrimen inter homines pios ait, certum est, id a Christo ipsi patefactum, non item in utra classe ipse futurus esset.*" (V. 17.) „*Nos inquit, quia putabat fieri posse ut inter eos esset, sicut modo diximus.*" * Und das ist im allgemeinen Umrisse die

* Aehnlich J. G. SÜSKIND, *de παρουσίᾳ Christi quid statuerit Paulus*, 1795 (Literat. p. 2 sqq., mit bes. beachtenswerthem Nachwort des Präses G. C. STORR) p. 20 sqq.: „*Innuere igitur videtur fieri quoque posse ut ipse aliique Christiani tum viventes e numero eorum futuri sint, qui non morituri, sed tantum mutationem subituri sint, quia illos adhuc vivos Christi adventus sit deprehensurus* (p. 21). — *Ipsam vero exspectationem Christi mox adventuri dum silentio praeterit et verbis ἡμεῖς οἱ ζῶντες v.* 15 *et* 17 *utitur, rem saltem in medio relinquit*" (p. 22). So auch L. PELT, Comm. 1830 p. 87: „*fieri posse ut cum iis, ad quos scribit, ipse viveret judicii extremi tempore: ita ad vigilantiam hos excitat iisque securitatem excutere studet, horam edocens et tempus, quibus judex venturus sit, unumquemque hominem ignorare.*" Und ganz ebenso H. A. SCHOTT — welchem man wohl noch weniger dogmatische Voraussetzungen beimessen wird — Comm. 1834 p. 130 sq.: „*facile fieri posse ut παρουσία Christi mox eveniat, in vita adhuc superstite aliqua parte hominum tum viventium cet. — haud negaturus quidem, inter homines quoque nondum natos, in vitam terrestrem posthac prodituros, fore, qui ad παρουσίαν usque Domini superstites maneant;*" coll. p. 31: „*nec Paulus nec alius Apostolorum vel curio-*

allein correcte Stellung,* welche der Apostel in dieser Frage nach dem Gesammtinhalte des Evangeliums einnehmen konnte. Diesem und nur diesem Standpuncte entsprechen auch die von ihm wirklich gebrauchten Worte.**

Schon nach der ausgesprochenen Veranlassung zu dieser apostolischen Belehrung (V. 13 *οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε*) zerfällt die Gemeine des Herrn jetzt in zwei Ordnungen, in Lebende und den Todesschlummer Schlafende. Eine dritte giebt es nicht. Die Zugehörigkeit zu der einen oder zu der anderen ist indess keine erstarrte, sondern eine fliessende, indem letztere durch Uebergang Einzelner aus der ersteren fortgehend zunimmt, während auch diese wieder neue Glieder in sich aufnimmt. Beide Ordnungen selbst aber sind als solche auf einige Zeit von einander getrennt. Von den verschiedenen Phasen beider bis zur endlichen und ewigen Wiedervereinigung Aller mit Allen bei Christo ist nun eben die Rede nach einer Offenbarung des Herrn.

Diese Belehrung an die Gemeine der Lebenden hat zum Gegenstand eben nur die Beziehungen der beiden grossen Ordnungen zu einander, ohne gleichzeitig auch zu offenbaren und offenbaren zu können, wer alles im Augenblick der Parusie zu der einen und wer zur anderen dieser Ordnungen gehören werde. Der bestimmt angegebene Zweck der Mittheilung kann und will daher überhaupt nur dahin gehen, die hoffnungslose Trauer in Betreff der Entschlafenden zu heben (*ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*, V. 13).

sius annum, diem, horam hujus eventi indagavit, vel unquam certo exspectavit, se in terra superstitem fore ad reditum usque Servatoris." Noch specieller üb. uns. St. Ders. unt.

* Incorrect ist freilich auch hier der willkürliche Zusatz von Grot.: „*nam quod ea in re Paulus maluisset magisque opinatus est, id non evenit, nullo tamen ipsius damno*" [?]. S. dageg. schon ob. S. 260. Woher anders will man denn ein solches „*magis opinari*" kennen, als eben aus den Schriften, in denen aber Grot. selbst dies grade nicht zu finden scheint?

** So die beständige Apostellehre, wie sie auch Petrus (I. 1, 13) gleichso ethisch-practisch (vgl. ob. S. 238 f.) darlegt: *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ*

Wir haben uns hiernach wohl nicht erst gegen die Möglichkeit des Vorwurfs zu verwahren, als ob wir so der oben verworfenen Scheidung, zwischen dem eigentlichen „Herrn-Worte“ (*ἐν λόγῳ κυρίου*) und einem zugemischten subjectiven Irrthum seines menschlichen Verkündigers, durch jenes unser Verständniss, wonach sich das Herrn-Wort auf das gegenseitige Verhältniss beider Christenordnungen bis zu ihrer Wiedervereinigung bezieht, jetzt uns selbst näherten. Wir lassen nach keiner Richtung hin die Annahme eines Irrthums zu. Die Substanz der Offenbarung ist, als vom Herrn, eine unverbrüchliche heilige Wahrheit. Eine positive weitere Mittheilung des Apostels, subjectiver Art und so gleichsam zweiten Ranges (über specielle Zugehörigkeit an diese oder jene Classe zur Zeit der Parusie), können wir dabei nirgends entdecken. Das, was man gewöhnlich dafür ansieht, geht uns vielmehr schlechthin in der Form des Ausdrucks für die erstere substantielle Wahrheit auf. Aber eben diese Form entspricht dermaassen den evangelischen Aufschlüssen desselben Herrn über Unmöglichkeit des Wissens um den Zeitpunct der Parusie, dass wir nicht den entferntesten Grund sehen, nicht auch zugleich die Anlage eben zu dieser ganz eigenthümlichen Form (ohne welche ja wohl keine positive Lehre mittheilbar ist) von demselben himmlischen Urheber dieser Offenbarung mit herzuleiten.

Zugleich ist freilich, wie bei dem Mysterium der Inspiration überhaupt, auch der Träger der Offenbarung von ihr durchdrungen; die es übermittelnde Diaphanhülle des himmlischen Lichtes ist auch selbst von ihm erhellt durch und durch. Die Uebersetzung der Himmelssprache in das Verständniss der Pilger unter der Sonne geht eben auch durch solch ein menschliches Medium hindurch (denn wir „halten auch diesen Schatz in irdenen Gefässen“ 2 Cor. 4, 5—7), vor allem wunderbar aber dadurch, dass solche übernatürliche Mittheilung dabei rein bleibt und dennoch zunächst dem

τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, wo das Partic. Präs. (*φερομένην*) ebensowenig „aus dem Bewusstseyn der Gewissheit und Nähe des schliesslichen Heiles fliesst“ (Wiesing., Comm. 1856 S. 93), sondern auch nur das überhaupt im Kommen Begriffene, ohne dem Wann so oder so vorzugreifen, sauber angiebt.

menschlichen Dolmetsch sich assimilirt. Und so übersetzt auch jetzt der Apostel die nur aus dem Jenseit mögliche Offenbarung über das Jenseit in die Sprache des Diesseit und in seine Zunge. *

Jene beiden grossen Ordnungen, lebender und schlummernder Christen, sind weder für den Apostel und noch weniger für seine Leser eine kühle indolente Objectsfrage: nicht nur sind sie mit dem lebendigsten Interesse des Herzens wegen ihrer entschlafenen Lieben dabei, und wie bald können auch sie selbst zu den Schlummernden gehören: sie fühlen warm sich selbst jener noch geschiedenen heiligen Gesammtgemeine des Herrn zugehörig, sie sind ihr einverleibt. Kann das ohne das lebendige Wir gesprochen werden? Zudem in einer brieflichen Zusprache, nicht einer anatomisch zerlegenden und zergliedernden Abhandlung! **

Und in welche der beiden, auf einander harrenden, Christenordnungen sollte nun dieses athmende Wir sich stellen? Unter die Lebenden oder unter die schon im Tode Entschlafenen? Wer könnte zweifeln! Selbst wenn der Ap. an ein noch kommendes ferneres Geschlecht mitdachte, welches zu der jetzt noch unbekannten Zeit der Parusie das „lebende" seyn d. h. es ganz allgemach geworden seyn könnte,

* Es ist altorthodoxe Lehre über die h. Schrift: „*stylo ipso seu delectu et structura verborum pro diversis scribentium ingeniis, moribus, affectibus et charactere dicendi consueto, variante. — Quumque auctor Scripturae primarius unus sit ac tota Scriptura θεόπνευστος, fatendum est, Spiritum S. ipsum in suggerendis verborum conceptibus accommodasse se ad indolem et conditionem amanuensium.*" Baieri Compend. Theol. pos., Prolegg. c. II. §. 7.

** Selbst wenn P., gegen das Evangelium, einen prophetischen Blick in die zeitliche Gestaltung der grossen Zukunft gethan, und, abermals gegen das Evangelium, hier ihn hätte weiter offenbaren wollen, würde man es erträglich oder gar vollkommner finden, wenn er in diesem Trostbriefe theilnahmlos (ohne ἡμεῖς) bloss geschrieben hätte: οἱ ζῶντες οἱ περιλ. — οὐ μὴ φθάσωσι (φθάσονται) τοὺς κοιμ.? — Es wäre überhaupt wünschenswerth, von den Gegnern eine Formulirung zu vernehmen, die, zugleich apostolisch und epistolisch, den unsrem Ap. beigemessenen Irrthum d. h. sein Missverstandenwerden absolut ausschlösse. Wir fordern unsere dissentirenden Recensenten ausdrücklich zu solchen Versuchen auf. Der im Nachstehenden erwähnte ist erwiesenermaassen misslungen.

durfte er bei dieser schlechthin alternativen Gegenüberstellung eines lebenden und eines schlummernden Christengeschlechts, da eben jenes lebendige Wir und darin der Apostel sammt allen seinen Lesern vor Aller Augen zur Zeit das lebende Geschlecht darstellte, und diese jetzt Lebenden immerhin möglicherweise zugleich eben auch zur Zeit der ja so ganz ungewissen Parusie wirklich und absolut das noch lebende Geschlecht seyn konnten, — ohne Verleugnung aller Sprach- und Natur-, Liebes- und Lebensgefühle nicht anders sagen als ἡμεῖς οἱ ζῶντες, „Wir die Lebenden."

So bedürfen wir nicht der rhetorischen Figuren der κοίνωσις („*communicatio,** *quae est quasi cum iis ipsis, apud quos dicas, deliberatio,*" Cic. de or. 3, 53) oder „*enallage personae,*" welche Annahme Lünem. der ihm entgegenstehenden Erklärung, indem diese „das Anstössige der Worte beseitigen wolle," nachsagt. Er selbst glaubt, in dem Falle, dass „die spätere Generation der Christenheit, welche die Parusie erleben werde," gemeint seyn solle, hätte statt ἡμεῖς οἱ ζῶν-

* Z. B. mit Aeg. Hunn., epp. ad Thess. 1603 p. 89 sq.: „*Per communicationis figuram, quam Graeci κοινοποίησιν appellant, ita loquitur in persona prima, idque propter unitatem mysticam, quae est omnium Christianorum inter sese, propter quam id, quod uni evenit membro, ad reliqua etiam suo modo pertinere judicatur;*" oder neuerlich mit Heydenreich zu der andern St. 1 Cor. 15, 52 (wo u. a. auch v. Flatt so): „*Communicative, per κοίνωσιν, loquitur de hominibus coetus sui, suae religionis ac familiae, quamvis aetas eorum ab ipsius aetate remotissima esset*" (vergl. b. Schott p. 130 sq. z. B. Joh. 6, 32 οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 7, 19. 22. 1 Petr. 4, 3). Wird hiermit dem ἡμεῖς stillschweigend die Zusammengehörigkeit durch innere Bande unterstellt, so geschieht das gegen den klaren Sinn des erläuternden Zusatzes wenigstens unserer St. οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ., wonach das communicative „Wir" hier nur einfach das der Gleichartigkeit in der Stellung gegenüber den Verstorbenen ist (s. V. 15. 16 f.). Derselbe Grund, wie auch die erklärte Absicht zu trösten (V. 13. 18), spricht gegen die noch weitergehende Beschränkung des ἡμεῖς auf die Categorie der im Gruss 1, 1 vereinigten Drei (Orig. ob. S. 257) oder gar auf die Ausschliesslichkeit des Apostels (vergl. Calv. 258 u. vorhin Hunn.). Eine ähnliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος an diesem „Wir" möchte sich auch sogleich bei dem scharfsinnigen Gegner der Communicatio, bei Lünem. selbst zeigen.

τες κ. τ. λ. „nothwendig ἡμῶν οἱ ζῶντες — οὐ μὴ φθάσονται τοὺς κοιμηθέντας geschrieben werden müssen.“ Allein von dem ungleich weniger Lebendigen, fast Compendienmässigen, ja Pedantischen dieses Schematismus abgesehn, ist hierauf zu erwidern — einmal dass dann etwas ganz Anderes dastünde, als Paulus überhaupt sagen konnte, indem er durch diese augenfällige Andeutung weiterer Todesfälle innerhalb der Gemeine die Parusie in jedem Falle weiter hinaus verlegt hätte, als er wissen konnte und sollte; und sodann dass der Apostel damit auch zugleich seine angenommene einfache Classificirung im Handumwenden aufgegeben und eine ganz neue begonnen hätte. Lünem. selbst bemerkt ja gegen die Möglichkeit der Annahme einer „Communicatio“ an unserer St., dass „hier ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ. τ. λ. als eine besondere Classe von Christen den κοιμηθέντες als einer zweiten Classe in scharfer Abgrenzung gegenübergestellt wird.“ Hätte nun Paulus wirklich nach jenem Vorschlage geschrieben ἡμῶν οἱ ζῶντες — οὐ μὴ φθάσονται τοὺς κοιμηθέντας, so wäre an die Stelle der vorherigen allgemeinen Zerfällung des Gesammtbestandes der Christenheit in noch Lebende und bereits Entschlafene (κοιμηθέντες) plötzlich die Zerfällung des diesseitigen Gemeinebestandes in später noch Lebende und bis dahin weiter Entschlafene getreten. Aber eben dies konnte Paulus nicht sagen, weil er nicht wissen konnte, ob nicht das ganze eben lebende Geschlecht die Parusie, er selbst mit ihm, erleben werde; welche „Möglichkeit, es könne plötzlich noch über die gegenwärtig bestehende Thessalonichergemeine der Tag des Herrn hereinbrechen,“ Lünem. selbst (S. 123) „auch 5, 4 ausgesprochen“ findet. Wie nun L. bei der jetzt gegebenen authentischen Fassung den Apostel in der Meinung, die Parusie zu erleben, sieht: ebenso würde man allerdings bei der substituirten anderweiten Fassung (zumal durch die dritte Person οὐ μὴ φθάσονται) den Apostel als sich dann unter den Entschlafenen denkend glauben dürfen, wobei er aber nicht minder den evangelischen Canon vom Wissen um die Zeit der Parusie überschritten hätte.*

* „*Si Apostolus illis forsitan* περιλειπομένοις *se accensere pror-*

Drängt man dagegen den Apostel mit dem von ihm geschriebenen *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* so hart, als es geschieht, nun so möge man es nur auch in voller Consequenz, nach allen Seiten hin thun: man möge dann nicht nur sagen, Paulus habe sich als die Parusie erlebend dabei gedacht, man muss dann auch hinzufügen, er habe von Allen und Jedem, zu denen er das *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* spricht, das Gleiche gemeint. Liegt etwa nicht in dem *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* das Eine wie das Andere? Die Hand aufs Herz: ist man wirklich des Glaubens, Paulus habe gedacht, dass Keiner der Christen, wenn auch zunächst nur derer im fernen Thessalonich, bis zur Wiederkunft des Herrn schlafen gehen werde?* Das müsste er bei allseitigem Druck auf den Wortlaut des *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* gemeint haben.** In diese Nöthigung der Folgerichtigkeit haben sich die Gegner selbst gedrängt. Geben sie aber das Letztere auf, so ist selbstverständlich das Erstere mit freigegeben.

Man übe sodann die gleiche Consequenz auch in noch weiteren Kreisen. Presst man das Wort des Apostels in diesem Sendschreiben nach Thessalonich, so wird man es auch in den anderen Briefen thun müssen. Nun schreibt derselbe Apostel z. B. nach

sus noluisset, sic scribi debebat v. 15: *ὅτι οἱ ζῶντες οἱ περιλ. εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κ. οὐ μὴ φθάσονται ἡμᾶς τοὺς κοιμηθέντας* cet.," Schott p. 131. Damit wäre der Apostel aber in der Lehre (von dem Wissen um die Zeit der Parusie) ebenfalls dogmatisch-ethisch incorrect und zugleich seiner erklärten Absicht untreu geworden, den lebenden Lesern über ihr künftiges Verhältniss zu ihren entschlafenen Lieben bei der Wiederkunft des Herrn Aufschluss und Trost zu spenden. — Uebr. vgl. unt. S. 271 Weiss.

* Bereits Schott fragt p. 128 sq.: „*Quomodo tandem de omnibus una cum ipso tum viventibus Christianis, in quibus haud dubie etiam fuerunt aetate provectiores, certo exspectare potuit fore ut ipsos adhuc in terra versantes deprehenderet dies Domini?*"

** Bemerkte hierüber Weiss a. O.: das sey „eben nur dasselbe mechanische Pressen der Worte, das von einem Verstehen derselben aus ihrem lebendigen Zusammenhange und Zwecke heraus absehe:" so übersah er, dass wir grade in Anwendung dieses seines Grundsatzes die Gegner desselben und zwar eben durch die Consequenzen des ihrigen, ähnlich als ob. S. 238 ff., *ad absurdum* zu führen, d. h. mit ihren eigenen Waffen zu schlagen hatten. S. unt. S. 270 f.

Corinth* positiv Folgendes: II. 4, (11 ff. ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ. τ. λ.) 14 ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν, „der erweckt hat den Herrn Jesum wird auch uns mit Jesu erwecken und darstellen sammt euch" (vgl. I. 6, 14**). Hier also ist die Annahme der Auferweckung — offenbar aus dem Todesschlafe, wie ihr innerer Zusammenschluss mit der Auferweckung Jesu zeigt, — und zwar Auferweckung desselben Apostels und seiner Zeitgenossen, welcher zu den Thessalonichern gesprochen haben soll: wir werden, ohne zu entschlafen, des Herrn Parusie noch erleben! — Und wie stünde es um die zwischen diesen Contrasten gleichsam hin- und herschaukelnde Stelle in unserem eignen Briefe (1 Thess. 5, 10) εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, „gleichviel ob wir wachen oder ob wir schlafen" (vgl. Röm. 14, 8. Philipp. 1, 20 ff.)? Setzt das nicht jenes, ohnehin bereits in sich zerfallene, angebliche nähere Wissen um die Zeit der Parusie schliesslich in die offenbarste Indifferenz? — Und in der That, diese ist der rechte Grundton, um welchen die übrigen, anscheinend einander entlegenen, Klänge sich harmonisch zu einem vollen Accorde gruppiren, oder auch das Thema, auf welches die variirenden Gedankenverbindungen alle zurückkommen.*** Dieser Grundgedanke wird aber gewonnen, wenn

* Um von der schon angef. Parallelstelle 1 Cor. 15, 51 f. jetzt abzusehen, deren eine LA. wenigstens (Lachm.) πάντες [μὲν] κοιμηθησόμεθα („alle — werden wir entschlafen") für die Gegner das grade Gegentheil ihrer Deutung jener Offenbarung an die Thessal. besagen würde, — und ebenso auch abgesehn von der schwerathmenden Stelle 2 Cor. 5, 1 ff. über die Auflösung unserer irdischen Zeltbehausung und unsere Sehnsucht überkleidet zu werden.

** Nach T. Rec. καὶ ὑμᾶς. Und sicher so an die Römer 8, 11 ὁ ἐγείρας Χριστὸν (Ἰησοῦν) ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. Wird man etwa hier behaupten, der Apostel habe sich dadurch hinwiederum den (aufzuerweckenden) christlichen Zeitgenossen gegenübergestellt? Man sieht, durch das Drücken von ἡμεῖς, ὑμεῖς u. a. würde das der Exegese vor allem nöthige „Salz" (*granum salis*) — zertreten werden. — Auf jene unabweisliche Consequenz macht übr. schon Joh. Damasc. aufmerksam: εἰ γὰρ ζῶν καταλαμβάνεται, πῶς ἐγείρεται;

*** Den schon oben (S. 245 vgl. 253) mit einem Streiflicht getroffenen Rückzug, welcher einer Zeit subjectiver Atomistik sehr leicht fällt und

man jene Stellen in wahrhaft freisinniger Allgemeinheit zusammenfasst; aus ihren vielfarbigen Strahlen entsteht im Brennpuncte ihrer Concentration das edle Lichtweiss der die ganze h. Schrift einheitlich durchziehenden Wahrheit, zu welchem jene Farbenstrahlen in keinem Gegensatze stehen, von welchem sie vielmehr nur ausgehen als seine einzelnen Bestandtheile, in welchem sie daher ebenso wurzeln als wieder aufgehn, so wie jedes Ganze aufgeht in der Gesammtheit seiner Theile. Dieses Verhältniss hat denn auch die Auslegung dieser h. Schriften in der Schrift wohl zu beachten; und diese Forderung ist eben keine andere als die schon oben berührte der Glaubensanalogie. In Anwendung dessen auf die uns vorliegende Specialfrage wird deren Beantwortung nach der überallhin consequenten Gesammtlehre des Apostels, die wieder nur im Einklange mit dem Gesammtevangelium steht, dahin gehen: er selbst ist überall eben nur ein Theil der Christenheit, welche der Herr bei seiner Wiederkunft zur Heimholung derselben theils entschlafen, theils noch lebend d. h. so antreffen wird, wie der Apostel es eben ist. Der Zeitpunct dieses weltverwandelnden Ereignisses selbst aber ist nach heiligem Rathschluss und feierlichster Erklärung ein tiefverhüllter: er kann sehr nahe, er kann auch jenseit des Lebens dieser Generation liegen.

Endlich möge man, statt einzelne Worte einseitig zu urgiren und dadurch eine Dissonanz in den himmlischen Accord zu bringen, vielmehr die Grammatik recht urgi-

nur ihren Sympathieen entspricht, dass man nämlich dem Apostel verschiedene, in sich selbst unvereinbare, Standpuncte bei dieser Frage je nach verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten beizumessen sich erkühnt, hat man als einen Schritt gegnerischer Verzweiflung anzusehen. Das Stärkste der Art, ein wahres Extrem von Wandlungen der paul. Eschatologie, bietet der Commentar von Baumgarten-Crusius 1848 S. 167, wonach sogar schon allein innerhalb der beiden Briefe an die Corinth. ebensowohl die Vorstellung, dass die Parusie „noch in die Lebenszeit der Gegenwärtigen fallen werde“ (1 Cor. 15, 51. 2 Cor. 5, 1), als die entgegengesetzte gefunden werden soll, dass Paulus „sich selbst unter den Todten mit bezeichne“ (1 Cor. 6, 14. 2 C. 4, 14). Wie leicht war es bei diesen naiv-extremen Resultaten, das allein Richtige in der einzig correcten schwebenden Stellung des Apostels zu dieser ganzen Frage zu erkennen!

ren. Das thut nun zwar in gewohnter Weise der Meyersche Commentar auch an unserer Stelle. Mit Abweisung der unberechtigten Auffassung der *Participia Praes* ζῶντες und περιλειπόμενοι im Sinne des Futurs,* findet LÜNEM. in ihnen richtig eine „Bezeichnung des Zustandes, wie er in der Gegenwart vorliegt und bis zur Parusie sich forterstreckt.“ Konnte es dann aber einen treffenderen, einen meisterhafteren Ausdruck für das geben, was Paulus nach allen bestimmenden Umständen zu sagen hatte und nach unserer Auffassung gesagt hat? Das heisst ja nicht, dass der identisch fortdauernde Zustand der Allgemeinheit auch Identität des Zustandes der einzelnen Personen erheische. Dies würde *ad absurdum* d. h. eben dahin führen, dass Paulus mit Bestimmtheit die Parusie, bevor weiter Eins von den Lebenden stürbe, erwartet hätte. Vielmehr redet er in die lebendige Gegenwart der Allgemeinheit hinein, und sie, diese Präsenz, war das Maassgebende der Formulirung, indem wirklich „dieser Zustand, wie er in der Gegenwart vorliegt, auch bis zur Parusie sich forterstreckt.“

Letzteres aber ist auch noch ganz ausdrücklich gesagt durch den bedeutsamen Zusatz *οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* („die übriggelassen werden auf die Zukunft des Herrn“). Spricht hier schon das εἰς, obwohl zunächst Ausdruck der Bestimmung und Aufsparung (1 Tim. 6, 19), die ganze mögliche Länge der Zeit bis zu der Parusie aus, so ist das οἱ περιλειπόμενοι eine so deutliche und bedeutsame Epexegese zu jenem ἡμεῖς οἱ ζῶντες, welches sich mit demselben auch V. 17 wiederholt, dass es unbegreiflich scheint, wie man den Sinn des Apostels so hat missverstehen können, als es von moderner Exegese geschieht.** Wie unbequem muss ihr der jedesmal gewissen-

* CALV.: „*Quum dicit: Nos qui sumus superstites, Tempus Praesens loco Futuri more hebraico usurpat.*“ (Auch PELT 87.) Einleuchtender schon BENGEL: „*Tempus Praesens in utroque Participio est Praesens pro adventu Domini, uti Act.* 10, 42“ [κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν] *et passim; neque eo asseruit P. tam propinquum esse diem Christi.*“

** Schon JOH. DAM.: ταῦτα λέγων τῇ κοινῇ συνηθείᾳ τοῦ λόγου ἐχρήσατο τῷ ἡμεῖς οἱ ζῶντες· ὅτι δὲ τοῦτο λέγει, ἐπάγει οἱ περιλειπόμενοι. Dies in Umkehrung verwischend BULLING. b. Marl.: „*Quos*

haft wiederholte epexegetische Zusatz seyn! Wäre nicht der von ihr angenommene Sinn in dem alleinigen ἡμεῖς οἱ ζῶντες viel deutlicher? Warum nun, und zwar jedesmal, der alsdann nur schleppende Zusatz? Er soll eben dazu dienen, dass jenes ἡμεῖς οἱ ζῶντες nicht so grob wörtlich genommen werde, als lehre der Apostel damit, er und alle seine lebenden Zeitgenossen würden den Tod nicht sehen; soll dazu dienen, dass nicht ausgeschlossen sey, es könnten

adventus Domini residuos hic et vivos deprehendet, non antea prodibunt obviam Christo servatori, quam cet." Richtig anhebend v. Hofm., h. Schr. N. T. I, 233: „zur Einschränkung von οἱ ζῶντες muss der Beisatz (οἱ περιλ. κ. τ. λ.) dienen und besagen, in welchem Umfange und also dem Sinne nach allerdings mit welcher Bedingtheit ἡμεῖς οἱ ζῶντες gemeint ist," — „so aber, dass die im Leben stehende, die gegenwärtige [?] Gemeine mit Hinausschreitung [?] über diese Bedingung und mit Absehen [?] von den vielen oder wenigen Einzelnen, welche aus ihr hinwegsterben werden, als die zur Erlebung jenes grossen Tages bestimmte erscheint (Hebr. 4, 3)": worin, da es keine Zurücknahme des eben Zugestandenen seyn kann, ebenfalls die Anerkennung einer bleibenden Strömung der Lebenden gegenüber der ebenso fliessenden Categorie der entschlafenen Gemeine, ohne dass die da- oder dorthin gehörigen Individuen — also auch der Apostel selbst — als solche speciell in Betracht kommen (s. unt.). Dasselbe, nur etwas handgreiflicher, auch bereits b. Schott p 128 sq.: „*Imo notio universa* ἡμεῖς οἱ ζῶντες *his limitibus circumscribitur* οἱ περιλειπόμενοι *cet.: ii nostrum (Christi cultorum), nunc viventium, qui superstites manserint usque ad reditum Domini.*" — Wenn hingegen Weiss, welchem „unbegreiflich ist, wie wir auch in den einzelnen Ausdrücken lauter Indicien gegen seine Auffassung [der apostol. Erwartung als eines Irrthums] finden können," sich den appositionellen Beisatz οἱ περιλειπ. so zurecht legt, dass P. nun „die jetzt Lebenden erst ausdrücklich als solche bezeichne, die übriggelassen werden auf die Zukunft des Herrn": so heisst das zu Gunsten einer vorgefassten einseitigen Ansicht die vermeinte Selbsttäuschung und Losreissung des Apostels von den klaren verhüllenden Worten des Herrn im Evangelium, und zwar dies grade unter Vorwendung „eines Herrn-Wortes," — noch recht auf die Spitze treiben! — Gegen diese ganze unberechtigt in Possess gekommene Anschauung erinnern wir beiläufig noch an eine treffende Analogie b. v. Mosh., Erkl. S. 567: „Ein Herr kann einen seiner Lehnträger mit diesen Worten verpflichten: Du sollst diese oder jene Gefälle abtragen so lange mein Geschlecht dauern wird! Will er damit sagen, dass der Lehnträger das Ende seines Hauses erleben werde? Nein, er hofft, dass sein Geschlecht weit länger bleiben werde, als der Mann, dem er befiehlt." —

an die Stelle der augenblicklichen *ζῶντες* successiv auch andere eintreten: mit einem Worte, die appositionelle Epexegese *οἱ περιλειπόμενοι*, und zumal eben als Partic. Praes.,* erklärt das *ἡμεῖς οἱ ζῶντες*. Während unsere Gegner die Epexegese mehr oder weniger unbewusst das Erklärte seyn lassen, ist es vielmehr die Art aller Epexegese, laut ihres Namens als „Nacherklärung", eben zu erklären, sie muss also das Deutlichere enthalten und wirkt dadurch auf die Sinnesbestimmung des Voraufgehenden, ohne dass dieses dadurch aufgehoben würde, maassgebend zurück.** Wer aber wird in dieser authentisch hinzugefügten Erklärung (*οἱ περιλειπ.*) nun das finden können, der Apostel lehre in dem Voraufgehenden, er sammt den Lesern allen werde die Parusie des Herrn gewiss noch erleben? — Im Gegentheil, man darf sagen, die Rede, ausgehend vom lebendigen Wir (*ἡμεῖς*), strebe mit den nächsten beiden Begriffen (*οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι*) in immer weiter langenden, sanften Wellenkreisen, das anfänglich concret Einsetzende mehr und mehr überwindend, zu einem universalen Gedanken hin, dahin, dass Paulus und die mitlebenden Thessalonicher in dem werdenden Zustande des *περιλείπεσθαι* („übriggelassen werden") persönlich von der Zeit wohl auch überholt werden könnten, wenn auch durch das anhebende und immer mit nachklingende *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* zugleich die entgegengesetzte Füglichkeit eingeschlossen wird, dass sie zuletzt doch auch die übriggebliebene Generation seyn könnten. Fürwahr, eine wundervoll gestaltete Rede, worin sich der Apostel einschliesst und doch, falls die „dem Vater allein" vorbehaltene Bestimmung es anders fügte, auch allmälig wieder daraus zurücktretend!

* Es heisst nicht „die übriggebiebenen", wie es heissen müsste, wenn das hier Bekämpfte der Sinn unserer Stelle wäre; vielmehr sind es ganz wörtlich die nach und nach (im werdenden Zustande) „übriggelassen werdenden", was, in elastischem Maasse, auf eine längere Periode gleichso als auf eine kürzere passt.

** *Epexegesis nomine significantur orationis partes, quibus proprie et nominatim explicantur ea quae antea sunt obscurius vel generatim atque universe dicta cet.* L. A. A. Aulin, de usu epexegesis in Hom. carm. Ups. 1858 p. 2.

Eben diese für das Verständniss des Gesammtsinnes so bedeutsamen beiden Participp. Praes., besonders aber das epexegetische letztere *οἱ περιλειπόμενοι*, empfehlen auch für V. 13, worin das Thema angekündigt ward, die Lesart neuerer Critik *περὶ τῶν κοιμωμένων* (LACHM. nach AB und Sin. aa.,* statt des T. Rec. *κεκοιμημένων*) innerlich stark. Denn da *κοιμᾶσθαι* im Praes. das Schlafengehen oder Entschlafen und erst im Praet. das Entschlafenseyn oder Schlafen bedeutet, so stellt jenes Partic. Praes. *κοιμωμένων* das fortgehende Schlafengehen oder Hinwegsterben** von dem und wieder jenem in der Brudergemeine, also eben einen noch immer fortwährenden Zustand dar, dessen Vergegenwärtigung und Fortdauer sodann unsere weiteren Particc. Praes. des 15. V. wiederaufnehmen; wohingegen *οἱ κοιμηθέντες* V. 14 und 15 alle, die in abgeschlossener Weise entschlafen sind (wofür daher auch V. 16 *οἱ νεκροί*), umfasst. So haben wir den werdenden Zustand und zugleich das Flüssige der augenblicklichen Zustände auf beiden Seiten: hier allgemach das Schlafengehen, dort allgemach das Uebriggelassenwerden. Beides ein Zeugniss wider den Irrthum, den man dem Apostel beimisst, näher zugesehen aber ebendamit nur selbst begeht.

Nun hat freilich LÜNEM. zu dessen Erhärtung in der „verbesserten und vermehrten Auflage" seines Commentars S. 124 behauptet, unsere entgegengesetzte Erklärung „scheitere an dem Artikel vor *ζῶντες* und *περιλειπόμενοι*", und mit diesem allereinzigen Schlage unsere ganze Argumentation beseitigt gemeint. Unserer Auffassung würden also nur die Participia ohne Artikel entsprechen? Nimmermehr! Nicht nur dass diese dann weder unsern noch überhaupt irgend einen entsprechenden Sinn träfen, unser Verständniss erheischt den Artikel sogar unbedingt. Ohne Artikel nämlich hiesse

* Doch auch schon früher z. B. von TURRETIN. bevorzugt p. 106: „*κοιμωμένων in Praesenti, quo notantur non modo ii, qui antea mortui fuerunt, sed et qui quotidie moriebantur et morituri erant: haec Lectio potior videtur.*"

** Mithin wenigstens nicht zunächst Martyrien (H. THIERSCH, d. Kirche im apost. Zeitalt.), wogegen eben diese fliessende Allgemeinheit des brieflichen Ausdrucks.

ἡμεῖς ζῶντες περιλειπόμενοι bei Subordination des ersten Partic.: „wir lebend übriggelassen-werdend," — als ob es auch ein *περιλείπεσθαι* der Verstorbenen gäbe; bei Coordination beider Participia aber entweder: wir als Lebende, Uebriggelassen-werdende, oder: wir lebend, übriggelassen-werdend, — beides also eine Eigenschaft oder Zuständlichkeit, welche die folgende Aussage motiviren oder bedeutungsvoll begleiten müsste. Ersteres könnte jedoch nicht bei *οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας*, und letzteres zumal nicht bei *ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα* geschehen. Im ersten Falle entstünde sogar die entgegengesetzte und sinnlose Aussage: (als) „lebend, übrigbleibend auf die Zukunft des Herrn werden wir nimmer vorauskommen den Entschlafenen," — also würden alle nur durch den Tod hindurch zu dem Herrn kommen, eine durch den Beisatz *περιλειπόμενοι* in sich selbst zerfallende und auch wohl nie dem Apostel zugeschobene Behauptung; im andern Falle aber böten dieselben Ausdrücke den hiermit direct contrastirenden Sinn: nach Auferweckung der Todten werden wir lebend, übrigbleibend auf die Zukunft des Herrn zugleich mit ihnen entrückt werden, — wonach es den Schein hätte, als wären die auferweckten Todten dann nicht auch „lebend" und als gäbe es auch nach der Parusie noch ein *περιλείπεσθαι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου.* Statt also den Artikel der Particc. entbehren oder gar nicht ertragen zu können, fordert ihn unsere Erklärung vielmehr ganz entschieden. Zugleich steht *οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ.* in V. 15 u. 17 im scharfen Gegensatz zu *τοὺς κοιμηθέντας* V. 15 und zu *οἱ νεκροί* V. 16, wodurch wir zwei in der Sache und nothwendig auch durch den Artikel geschiedene Classen erhalten, deren erstere den Art. auch schon darum haben müsste, weil die letztere (*οἱ κοιμηθέντες, οἱ νεκροί*) ihn hat. Diese durchgreifende Classificirung bildet eben die Pointe und die leuchtende und lichtende Bedeutung unserer Stelle. Hat übr. Lünem. unserer so eingehenden Darlegung, ausser jenem nichtigen und unüberlegten, darum auch von keinem andern unserer Recc. aufgegriffenen Grunde, sonst gar Nichts entgegenzusetzen gewusst, dann hätte er billig Bedenken tragen sollen, in der neuen „verbesserten Auflage" seines Commentars von neuem den hohen Apostel eines sogar mit dem

Namen seines Herrn bekräftigten Irrthums zu zeihen und seinen christlichen Lesern ein Aergerniss zu geben.

Ueber dieses alles aber führt uns der, vor dieser unumgänglichen Abweisung eines unberechtigten Einwurfs, erörterte Punct in Betreff der flüssigen Particc. Praes. und zumal des *περὶ τῶν κοιμωμένων* auf einen, noch ausser der grammatischen Formation, in unserer Stelle selbst enthaltenen auch — C) **realen** Gegengrund wider das falsche Verständniss derselben. Worüber sollen denn eigentlich die Leser, deren dogmatische Lücken 3, 10 (*τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν*) erwähnt worden sind, an unserer Stelle „tröstlich“ unterrichtet werden (V. 13. 18)? Ueber die Entschlafenden (*περὶ τῶν κοιμωμένων* V. 13, nicht die Entschlafenen). Dieses in den Schlummer Uebergehen kann aber ebenso die Brüder des Lesers als ihn selbst treffen. Und bei näherem Zusehen ist die letztere Rücksicht bei dem Apostel sogar die vorwaltende. Sein aufrichtender Trost kleidet sich in die kräftige Versicherung: *οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας* — die Lebenden werden nimmer vorauskommen den Entschlafenen, keinen Vorsprung vor ihnen haben. Hiernach liegt das eigentliche Interesse am Object dieser Lehre nicht sowohl auf Seite der Lebenden als solcher, sondern vielmehr auf Seite der Entschlafenen; Erstere betrifft es eben nur insofern, als sie auch zu Letzteren werden und gehören können. Hätten die Lebenden nicht für ihre Person Besorgniss gehegt, jener Trost würde anders haben formulirt werden müssen, als dass sie vor den Todten nichts voraus haben würden. Wie er aber nun lautet, gilt er ja freilich den lebenden Lesern, aber doch eben nur insofern, als sie, nach bisheriger und täglicher Erfahrung, sich auch schon jetzt in die Classe, zwar nicht der *κοιμηθέντες*, aber der *κοιμώμενοι* gehörig wissen und fühlen. (Dasselbe persönliche Interesse an der Sache wegen des Sterbens und der Sterblichkeit beherrscht auch die sogleich näher zu besprechende Parallelstelle 1 Cor. 15, 51 vgl. V. 12 ff.) Hieraus ergiebt sich mit unausweichlicher Nothwendigkeit und durchgängiger Harmonie zu den schon dargelegten doctrinalen und philologischen Gründen die Gewissheit, dass Paulus unter *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* nicht konnte meinen, die Generation der Gegenwart werde der

wiederkehrende Herr noch am Leben finden und keines ihrer Glieder inzwischen versterben, da hiermit diese ganze Belehrung ihren Zweck und Boden verloren hätte. Und so würde mit wenigstens gleichem Rechte aus der hier gebrauchten Formulirung auch die grade entgegengesetzte Erwartung des Ap., nämlich die von dem gewissen Versterben aller seiner Zeitgenossen vor der Parusie, gefolgert werden können. Doch eben diese Dehnbarkeit der Auslegung nach beiden entgegengesetzten Seiten ist der schlagendste Beweis dafür, dass sich Paulus der wagerechten und allein rechten Stellung zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi wohlbewusst geblieben, wie er sie ja auch alsbald 5, 1 ff. noch ausdrücklich darlegt.

Wir bekennen von neuem, die Ausdrucksweise des grossen Apostels an Kürze und schmiegsamster Angemessenheit für eine mit Nothwendigkeit so schwankende Gedankengestaltung, ebensowie an Zartheit und Innigkeit immer unübertrefflich gefunden, darum aber auch jeder versuchten Correctur oder Eindämmung der vom Herzen aus durch alle Glieder in das feinste Hautgeäder lebendig pulsirenden Strömung mittelst anderer Formen und anderer Gedanken stets nur mit Lächeln und Betrübniss zugesehen zu haben. —

Was im Bisherigen wesentlich von 1 Thess. 4 gesagt ist, dasselbe gilt auch zugleich von der bereits hier und da mit herbeigezogenen Parallelstelle 1 Cor. 15. Sie erhält, wo sie minder klar ist, die Zurechtstellung ihrer Sinneserfassung von der ersteren als der schon darum maassgebenden, weil ihr Text in allen wesentlichen Puncten feststeht. Anders ist es eben mit 1 Cor. 15, 51 f., wo die LAA. nicht nur überaus mannigfaltig lauten (s. REICHE, Comm. crit. in N. T. I, 297 sqq.), sondern auch, und zwar in beiden Wagschaalen mit starkem äusseren Gewicht, einander wie Position und Negation gegenüberstehn und aufzuheben scheinen. So eben die bereits (S. 236. 268) vorgeführten Hauptgestaltungen, der T. Rec.: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, und LACHM. (mit Sin.): *πάντες [μὲν] κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* Ist es bei unsicherer Sachlage der äusseren Critik irgendwo das Amt der inneren, die Entscheidung zu geben, so ist es, wie oben S. 199 ff., gewiss auch hier der Fall.

Der Apostel kann nach den bisherigen Ausführungen und in diesem Zusammenhange auch an sich nicht gesagt haben, weder: wir alle werden nicht d. i. Keiner von uns wird sterben, noch auch: Alle werden wir sterben, nicht alle aber verwandelt werden. Müsste der T. Rec. beibehalten werden, dann möchte die gewöhnliche Bedeutung von *πᾶς—οὐ* (Win. S. 155f.) kaum noch ausreichen und es könnte das hier, wie auch sogleich im Folg., voranstehende *πάντες* diese Stellung nur durch besonders betonende Umstellung* erhalten haben, grade wie mit unserem „Alle werden wir nicht entschlafen" auch gemeint seyn kann und zunächst verstanden wird, dass sich der Tod nicht auf Alle erstrecken werde. Dafür ist auch die Stellung des *μέν* im T. Rec. nach *πάντες* sowie die gleichbetonende Correspondenz des ebenso zusammengehörigen *πάντες δέ*.** Nächstdem würde bei Geltung des T. Rec. dann nothwendig auch im zweiten Gliede das *πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* („Alle aber werden wir verwandelt werden") einen allgemeineren, auch auf die Todten sich erstreckenden Sinn erheischen, anders als im folgenden V.: „die Todten werden erweckt werden, und Wir werden verwandelt werden" (*κ. ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*).*** Wie nun aber

* Vgl. Win., Gramm. S. 485 ff.; Wilke, Neutestamentl. Rhetorik S. 375. 214; Reiche l. l. 309. 311. „Man irrt, sagt v. Hofm., Schriftb. II, 2, 654, wenn man meint, die Verneinungspartikel stehe am unrechten Orte, sie will nur nachdrücklich betont seyn," vgl. Num. 23, 13 *μέρος τι αὐτοῦ ὄψει, πάντας δὲ οὐ μὴ ἴδῃς*, für אפס קצהו תראה וכלו לא תראה. S. auch A. Neander, Ausl. d. Brr. an d. Cor. (theol. Vorless. II.) 1859 S. 264, und C. H. A. Burger, 1 Br. P. an d. Cor. 1859 S. 229 („Alle habe den Nachdruck vermöge eines stillschweigenden Gegensatzes zu den Vielen, zu der überwiegenden Mehrzahl, welche wirklich entschläft" — „die Alle ausnahmslos treffende Verwandlung sey im Gegensatz ihrer jetzigen Beschaffenheit gedacht", s. nachh.).

** Vergl. Klöpper, z. paul. Lehre von der Auferstehung, Jahrbb. f. D. Theol. VII, 1 S. 32 f.

*** Ueber die Bedenken hierbei s. Win. 490, welcher aber auch hinzusetzt: „der Zweifel, dass Paulus etwas solches habe vorausverkündigen können, vermag mich nicht zu bewegen, dem *ἀλλάττ.* V. 51 eine andere Bedeutung zu geben als V. 52." Doch ist hier das *ἄφθαρτοι* der Todten nur synonym mit dem *ἀλλάττεσθαι* der Lebenden. — Eine anderweite Auffassung desselben Textes, dahin: alle (Christen) werden wir nicht schlafen gehen (wie es etlichen von

auch Text und Erfassung dieser noch schwebenden Stelle, woraus bei dem jetzigen (wohl nicht ohne Einfluss jener schon früh mehrfach missverstandenen grossen Parallelstelle 1 Thess. 4 so mannigfaltig formirten) critischen Thatbestande auch die Gegner unserer Ansicht von der Stellung des Apostels zu der Frage um die Zeit der Parusie etwas für sie objectiv Evidentes nicht entwickeln können, fernerweit sich gestalten mögen: der inneren Critik ist dieses evident, dass ein anders lautender Sinn ihr nimmermehr zu Grunde liegen könne, als welchen der Apostel dort an die Thessalonicher verkündigt hat. Ganz insonderheit ist die hierher zumal bezügliche concise Entgegensetzung (1 C. 15, 52) von *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* („die Todten werden erweckt werden unverweslich, und Wir werden verwandelt werden") in derselben Weise, wie dort (1 Th. 4, 16 f.) *οἱ νεκροὶ ἐν Χρ. ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ.* und wie wir uns darüber ausgesprochen haben, zu verstehen. Ist der Gegner am letzteren Puncte zurückgeworfen, am ersteren kann er sich dann nicht mehr halten.

Hier wie ausführlicher dort ist der Sinn der apostolischen Lehre, zusammengefasst, folgender: Die Gemeine des Herrn, jetzt geschieden und noch immerfort sich scheidend in Lebende und Schlafende, wird bei der Wiederkunft Christi beiderseits in verklärter Gestalt wieder vereinigt zum ewigen Leben. Die Entschlafenen stehen auf mit unverweslichem Leibe, worauf die Nichtentschlafenen verwandelt und sammt jenen entrückt werden nach Oben dem Herrn entgegen. Der dies darstellende Apostel musste dabei in lebendiger Briefansprache sammt den Angesprochenen, als sein *δός μοι ποῦ στῶ*, nothwendig einen der beiden allein möglichen Standpuncte persönlich einnehmen: naturgemäss hat er sich mit den Lesern als eben Lebende unter die Lebenden gestellt, ohne damit den Zeitpunct jener ersehnten Catastrophe irgend näher bestimmen zu können. Durch eine unnatürliche, wenn auch der kommenden Geschichte ent-

uns geschehen); alle aber (die wir in jenem Falle sind) werden verwandelt werden, — sie würde u. a. die Schwierigkeit eines weiteren und engeren Sinnes nur von dem *ἀλλάττ.* auf *πάντες* verlegen.

sprechende Wahl des entgegengesetzten Standpunctes hätte er nicht nur das ihm mögliche Wissen übergriffen, er hätte zugleich der absolut unbekannt bleiben sollenden göttlichen Bestimmung dieser letzten Weltepoche vorgegriffen, ebenso als wenn er sich durch die wirklich eingenommene rhetorisch-lebensvolle und zugleich weislich zurückhaltende Stellung das Erleben der Parusie zugesprochen hätte. Er konnte sie erleben; er konnte aber auch in Erwartung derselben zu den Entschlafenen übergehen. Wie er sich nun eben ausgesprochen, hat er nicht minder natürlich-lebendig als apostolisch-orthodox geredet. Die wahrhaft gewählte Fassung geht mit gleicher Wahrheit und Wirkung durch alle kommende Geschlechter,* ebenso fern von ertödtender Lässigmachung wie von überreizender Anspannung. Dagegen hätte jede andere Formulirung, die so oder so wirken musste, eine transcendente und selbsterwählte d. i. häretische Festsetzung enthalten, und wer eine solche willkürliche Zeitbestimmung der Parusie, wie sie bei chiliastischen Schwärmern durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch in verschiedenster Gestalt, z. Z. namentlich im Irvingismus repräsentirt, immer wiederkehrt, auch einem Paulus nachsagt, zeiht den Apostel des Herrn einer ethisch-dogmatischen Häresis. Da nun aber Derselbe gar keine neue Lehre über die Zeit der letzten Weltepoche aufgebracht, sondern zu der schon damals vielbewegten Frage über diesen ebenso ersehnten wie gefürchteten Zeitpunct sich so vor- und umsichtig gestellt hat, wie der getreue Verkündiger des Evangeliums allein es durfte und konnte, so trifft jener paradoxe Vorwurf zurückfallend in Wahrheit vielmehr die, welche ihn bewusst oder unbewusst auf den hohen Apostel wälzen, mit dem wir vielmehr eben be-

* Ja Beng. bemerkt: *Sua aetate sic loquentes Sancti auxere subsequentium aetatum obligationem exspectandi Dominum.* Statt grober Abweichung, also vielmehr lebendigstes Eingehen in die Intention des Herrn bei seinen Erklärungen über die Unbestimmbarkeit der jederzeit zu erwartenden Zeit seiner Wiederkehr. „Ein Christ muss eben in seinem Berufe arbeiten, als wenn es noch Jahrtausende im gegenwärtigen Gleise weiter ginge, und dabei doch täglich sich bereit halten auf den Tag des Herrn.“ F. Fabri, d. Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Mission. 1859. S. 109.

kennen (1 Th. 5, 9 f.), dass „unser Herr Jesus Christus gestor-„ben ist für uns, damit, **ob wir wachen ob wir schlafen,** „wir allzugleich mit Ihm leben!"

Der warme Wunsch, mit dem wir die erste Veröffentlichung dieser nicht ohne Spuren göttlichen Segens gebliebenen apologetisch-exegetischen Studie* schlossen, kann sich mit ihrer Erweiterung nur erneuern, dass sie an ihrem Theile immer mehr und mehr zur ernsten Warnung gedeihen möchte, nicht nur dem Apostel und in dieser Richtung allein, sondern auch überhaupt dem zarten Leben der heil. Schrift bei Verschmähung und Verdeckung des in unserer Glaubensregel strahlenden Ober- und Kuppellichtes zu nahe zu treten und ihre einzelnen Organe durch Scheidung vom Organismus in spastische Disharmonie mit diesem zu setzen, was sicher die Probe einer verfehlten Erklärung ist. Nicht nur giebt das den schwachen und gläubigen Seelen ein Aerger-

* Während dieselbe bei ihrer nächsten Adresse (s. ob. S. 236 u. 273) allerdings fruchtlos geblieben ist, hatten wir dagegen die Genugthuung, — nachdem sie Gersdorfs Leipz. Repert. „schlagend" und „überzeugend" und die Zeitschrift f. d. ges. luth. Theol. und Kirche „siegreich" gefunden, der Pilger aus Sachsen mit einer gelungenen Einkleidung dieser Untersuchung in volksthümliches Gewand „die Ehre eines hohen Apostels durch sie gerettet" erklärt und selbst das so viel anders stehende Liter. Centralbl. (vgl. ob. S. 256) die einschlagende Exegese „sorgfältig" und „gut geheissen" und darin „eine richtige Modification der Auslegung" anerkannt wie auch das Theol. Lit.-Bl. zur A. KZ. „von einer gezwungenen Exegese keine Spur" entdeckt, ferner schon v. Hofmann unser Ergebniss schweigend im wesentlichen angenommen hatte (s. ob. S. 271), — in der Auslegung der Briefe an die Thessal. von Auberlen und Riggenbach (Langes BW. N. T. X. 1864. S. 67 f.) von einem so besonnenen Exegeten als Prof. Dr. Riggenbach nicht nur das hier erhärtete Resultat, sondern auch die Beweisführung dafür fast wörtlich adoptirt und darin eine Bürgschaft der Hoffnung zu sehen, dass treues Mühen, einen der heil. Schrift immer wieder von neuem angedichteten Flecken für gewissenhafte Schrifterklärung fernerhin unmöglich zu machen, doch nicht vergebens gewesen ist, worin uns auch persönliche Zuschriften mit Danksagung für daraus geschöpfte Glaubenszuversicht noch gestärkt haben. Preis und Ehre dafür dem heil. Geist, welcher aus den Aposteln redete (Matth. 10, 20), so dass kein hingebendes Vertrauen ihrer Ausleger und Apologeten zu Schanden werden kann!

niss (Matth. 18, 6), nicht nur unterhöhlt es unser nothwendig in sich festgeschlossnes und einziges evangelisches Bollwerk, es wirkt je länger je mehr auch dahin, die rechte Freiheit und Unbefangenheit der Exegese vielleicht auf langehin zu verdächtigen. Zu dieser Unbefangenheit gehört aber freilich mehr als particularistisches, ja atomistisches Absehen von dem weiteren Schriftgehalte, dessen gewissenhafte Berücksichtigung vielmehr zu ihren förderndsten Bedingungen gehört. Es möchte schwer zu sagen seyn, ob solche exegetische Kurzsichtigkeit oder die um grammatische Puncte unbekümmerte Weitsichtigkeit von grösserem Uebel sey. Die heil. Schrift ist grammatisch, immer aber zugleich canonisch d. h. aus sich selbst zu erklären, und nicht das einzelne Schriftstück allein aus sich, sondern immer auch zugleich aus und nach dem grösseren und grössten Schriftganzen.* Diesen Universalismus ihrer Exegese fordert der Einblick in den Character des Organismus, wie er allem Wahren zugehört, und noch mehr der Glaube an ihre Offenbarung.

* Darum ist auch kein wirklich abgerundeter und voller sogen. „Lehrbegriff" einzelner biblischer Schriften und Schriftsteller, darum auch keine s. g. „Theologie" nur eines oder des andern Testamentes an sich ausführbar. Nur einem Semler — und überhaupt seit dem Verduften der Lehre von göttlicher Einhauchung der h. Schrift — war es natürlich und passlich, „es für eine unnütze Demonstration zu erklären, dass man alle Bücher der ganzen Bibel und des Neuen Test. in ein homogenes Ganze verwandelte." (S. Lebensbeschr. von ihm selbst I, 282.) Um wie viel grossartiger und offenbarungswürdiger bestimmt unsere Apolog. C. A. 13. p 290: *Exempla juxta regulam h. e. juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit.* Thut es doch in ihrem Gebiet sogar die Jurisprudenz, indem sie die einzelnen etwa dunkleren Gesetzstellen nach dem obersten Grundsatz und nach helleren Puncten der gesammten rechtsgültigen Legislatur erklärt; ingleichen die Philologie, welche die Einzelerklärung ebenfalls nie ausser Zusammenhang des anerkannten Sinnes und Genius des Alterthums aufstellen kann; und so überhaupt jede Wissenschaft. Um wie viel mehr die Exegese κατ' ἐξοχήν, deren Zwiespältigkeit mit sich selbst ihr ja das Herz bräche.

VII.

DIE

BIBLISCHE HANDAUFLEGUNG.

— πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. Hebr. 6, 1 f.

Mitten unter den Fundamental-Artikeln des Christenthums, eingeschlossen von Bekehrung (Busse), Glaube und Taufe einerseits wie andererseits von Todtenauferstehung und ewigem Gericht, zunächst aber angeschlossen an die Taufe* steht hier die Händeauflegung. Sie ist demnach ein jenen anderen christlichen Grundelementen ebenbürtiges,** gleich wichtiges Lehrstück, welches der apostolische Verfasser, ebensowie auch die übrigen, nur eben darum nicht wieder aufnehmen zu wollen erklärt, weil es zu den bekanntesten Elementar-Lehren zähle.

Je mehr es dagegen uns mit noch andern Fundamentalsätzen der Offenbarung, wo nicht abhanden gekommen, so doch zurückgetreten und fremd geworden ist, um so näher müssen wir nach jener biblisch-authentischen Würdigung ihm wieder treten.

Als ebensoviele Belege und Zeugnisse dieses wirklichen Bedürfnisses müssten schon die mehrfachen Besprechungen eben dieses Themas aus jüngster Zeit gelten. Allein eben diese Wiederaufnahme des hochwichtigen Gegenstandes, obwohl sogar von einander entgegengesetzten Seiten ausge-

* Näher „Lehr-Taufen" (βαπτισμῶν διδαχῆς) d. h. Taufen auf eine Lehre, wie Matth. 28, 19 f. (vgl. Win. Gr. 168. 173. 486; nachh. Kasten S. 86).

** Auch selbst durch Coordination der Partikeln τε — τε — καί.

gangen, scheint nur um so mehr zu erheischen, „wiederum Grund zu legen“ (*πάλιν θεμέλιον καταβάλλεσθαι*) für einen Artikel, dessen ununterbrochene Continuität von dem ersten Buche des Alten Bundes bis tief in den Neuen herein innerlich-**einheitlich** festzuhalten nicht nur eine wissenschaftliche Forderung, sondern ebenso auch eine wissenschaftliche Förderung und der alleinige Weg seyn dürfte, ihm wirklich auf den Grund zu kommen.

Zu den älteren und neueren Arbeiten * erschien nämlich auf diesem Felde vor kurzem erstlich in Hilgenfelds „Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie“ 1863, I. gelegentlich einer „crit. Untersuchung über die Opfergesetze Lev. 1—7“ von A. Merx eine besondere „Digression“ (S. 72—78) über die Handauflegung, und schon sie war es, die eine Revision des in Bibelstud. I, 139f. II, 187 nur berührten Gegenstandes nahe legte. Ihr folgten, doch ohne directe Bezugnahme, in drei von jener wie unter sich selbst specifisch verschiedenen namhaften Zeitschriften, mehrere Abhandlungen über denselben Gegenstand von practischen Theologen, nämlich in der „Theolog. Zeitschr.“ (von Dieckhoff u. Kliefoth) 1864 I. S. 84—120 von Kasten „die Handauflegung auf biblischem Gebiete, insonderheit bei Acten der Benediction und Ordination,“ eine sorgfältige Erörterung mit mehr practischen Zielen und Begehung nur einzelner Kreise des in Rede stehenden Gebietes, wie schon die einseitige und depotenzirende Aeusserung (S. 85) zeigt: „wir finden die Handauflegung in der Schrift nicht als auf besonderem göttlichen Mandat beruhende Institution, sondern als ehrwürdigen Brauch, als heilige Sitte.“ Darauf in der „Zeitschr.

* Monographisch Goetze, *de impositione manuum apud Judaeos in sacrificiis adhibita*, 1713; sonst ältere Literat. b. Wolf, Cur. 1 Tim. 5, 22 und d. von Dems. herausgeg. jüd. Heiligthümer von Lund (Hamb. 1738) S. 654 ff., vgl. Rheinwald, kirchl. Archäol. 308 f.; — neuerlich s. u. a. K. Ch. W. F. Bähr, Symbol. d. mos. Cult. II, 338 ff.; Keil, Bibl. Archäol. I, 206 ff., und Comm. üb. d. BB. Mos. II, 16. 18 f.; Kurtz, d. mos. Opfer 1842; d. alttestam. Opfercultus 1862 u. a.; v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 245 ff.; Lange in Herzogs Real-Encycl. 5, 502 ff. (Handauflegung) und Oehler ebds. 10, 614 ff. (Opfercultus des A. T. mit weiterer Lit. S. 652); v. Zezschwitz, Catechumenat 649 ff.; Küper, d. Priesterthum des A. B. 1866. S. 108 ff.; a. s. u.

für d. ges. luther. Theol. und Kirche" 1865 I. S. 38 ff. von E. PARET: die Handauflegung als „Gemeindehandlung" (vgl. dens. Verf. ebds. II, 223 ff. „üb. d. Geisteskräfte in der Kirche"), und unmittelbar nachher in d. „Theolog. Studien und Critiken" 1865 II. S. 343—369 von B. BAUER „die Handauflegung."

In wie mannigfaltigen Beziehungen nun immerhin die Handauflegung in der h. Schrift vorkommt — von Segnenden wie über Flucher, auf Opferthiere wie von Personenweihe oder zu Heilungen — ehe wir auf dieses Einzelne selbst eingehen, wird es in jeder Hinsicht frommen, einen darin überall wiederkehrenden und unverkürzten **Generalbegriff** synthetisch voraufzustellen, welcher nicht nur die so mannigfachen Acte zusammenfassen, sondern auch physiologisch der Handlung selbst jedesmal innewohnen und sie innerlich motiviren muss.

So lange dagegen diese nach Subject und Object ebenso singulären wie identischen Acte noch disparat erscheinen, so lange namentlich die Handauflegung des Neuen Test. nicht mit der des Alten Bundes ganz zusammenstimmen will: so lange ist nach beiden Seiten die rechte Lösung noch nicht gefunden. Durch scheinbare Erweiterung und Alterirung corrigirt nur jedes der beiden Testamente die vermeinte Grundauffassung des andern bis dahin, wo alles congruent und erst darin die Probe der Richtigkeit erscheint.

Die meisten der aufgestellten Begriffsbestimmungen von der biblischen Handauflegung* sind entweder zu eng (nur nach einer Seite hin zureichend, namentlich mit specifischer Trennung des A. und N. Test.), oder sie verflüchtigen sich bis nahezu in das Inhaltlose und Nichtssagende, wobei der doch gradezu maassgebende Gestus fester Handauflegung (סמך s. u.), und zwar auf das Haupt, mehr oder weniger seine Bedeutung verliert oder doch wenigstens das eine oder das andere Theil nicht zu seinem Rechte kommt, hiermit aber, da Beides zusammengehört und einander bedingt, wiederum Beides beeinträchtiget wird. Diese verschiedenen Begriffsaufstellungen selbst fallen übrigens alle unter

* S. KÜPER a. O. S. 108—115.

die dreifache Categorie der formellen, der sachlichen und der wesenhaften Auffassung.

Die verdünnteste aller Generalisirungen ist jedenfalls 1) die rein formelle von MERX, welcher in der Handauflegung nichts als eine verstärkte Hindeutung oder Hinweisung, bez. in der auf das Opferthier nur eine Bezeugung sieht, dass das Thier, an welchem der Ritus vollzogen wird, das für die Opferung bestimmte sey (S. 77), was nicht nur die durch Hand, ja beide Hände, Kopf und סמך (aufstemmen) markirte Handlung zu einer etwa vielleicht dem ausgestreckten Zeigefinger entsprechenden Bedeutung abschwächt, sondern sie folgerecht u. a. (vgl. S. 286) auch auf das unblutige Opfer (מנחה) erstrecken müsste.*

Kaum weniger haltlos und in den inneren Sinn des significanten Ritus eingehend ist die Auffassung der HA. als einer blossen Bestellung zu irgend einer Function, oder näher als einer Weihung zu einer neuen Lebenspflicht, wie jetzt KURTZ, Dorp. Zeitschr. 1863, II. S. 209, und gleich allgemein, ja viell. noch abstracter sein Recensent (RIEHM?) im Theol. Lit.-Bl. 1864, 1. S. 4, uneingedenk zumal, dass es hier eine innige Beziehung zwischen Leben und Leben gelte: die HA. sey „zunächst ein Sich-stützen** des Handauflegenden

* Wenn M. zu Motivirung seiner Erklärung der HA. auch eine talmudische (also an sich ausserbiblische) Bestimmung beibringt, „dass Weiber, Fremdlinge, Blödsinnige, Unmündige, Sclaven, Stumme [? vielmehr Taube, s. OUTRAM, de sacrificc. 1688 p. 154, OEHLER a. O. 627] und Blinde dieselbe nicht vollziehen durften, d. h. Leute, die keine Rechtspersönlichkeit hatten und die darum kein Zeugniss ablegen durften“: so ist hiermit nicht allein die „Hindeutung“ abermals zu einem, sonst nirgends (s. u.) durch HA. vollzogenen, feierlichen „Zeugniss“ geworden, es spricht auch das ungleich mehr für den Sinn einer in die HA. gelegten Substitution der Persönlichkeit, die ja freilich mit dem Wegfall der „Rechtspersönlichkeit“ selbst ebenfalls unmöglich wird. OEHLERS Schluss aus jener talmud. Angabe geht dahin, „dass es sich hiebei um einen vom Geiste durchdrungenen Act handelte.“

** Auch selbst diese anscheinende Mittelinstanz ist sprachlich unzulässig, s. unt. Jenes „Sich-stützen“ wäre vielmehr נשען, z. B. על יד 2 Kön. 5, 18. 7, 2. 17. Dagegen ist das der Handauflegung eignende סמך vielmehr „stützen“ und zwar als unterstützen, daher Niphal passiv oder reflexiv Ps. 71, 6. Jes. 48, 2. Darum auch dafür das gleich solenne griech. ἐπιτιθέναι: und wie passte jenes vermeinte ursprüng-

auf den, welchem er die Hand auflegt, und sie bedeute überall, dass jener, indem er diesen zu seinem Organ macht, eine bestimmte Absicht verwirklichen, eine Handlung vollziehen wolle.“ Die Frage, welche Absicht, welche Handlung? bleibt dabei unbeantwortet, und doch ist sie es grade, um was es sich handelt.

Wenigstens realer greift man die ganze Frage damit an, dass man, im Gegensatz zu der vorigen Auffassung als einer schwebenden Bestellung zu einem Organ, 2) die Idee des bisherigen Eigenthums an dem Substrat der Handauflegung geltend macht, welches kraft derselben aus dem Besitz entlassen und im Tode Gott hingegeben werde. So namentlich Bähr, II, 341.* Allein wie mag doch einerseits das Haupt einfach den Tod und andererseits die nicht den Gestus des Gebens oder auch nur des „Haltens“ bildende Hand, die fest aufstemmend im Gegentheil ein Beschlaglegen ausdrücken würde, grade die Hingabe eines Eigenthums bezeichnen?** Und dazu noch zwei so disparate, ja divergirende Gedanken in Einem Act ohne wechselnde Action verbunden! Liegt übrigens die „Hingabe“ nicht schon in der Hinführung vor das Heiligthum ausgesprochen? Und warum wiederholt sich die Handauflegung nicht auch am Speisopfer, sondern nur an Lebendigem vor dessen Schlachtung mit wesentlich dazugehöriger Blutsprengung und Verbrennung? Und warum auch unter dem Lebendigen keine Handauflegung bei den Erstlingen, dem Zehnten und dem Passahlamm (s. Maimon. b. Outram 152 sq. vergl. Oehler 627)? Wollte man entgegnen, eben weil diese einfach schuldige Abgaben waren, mithin auch vorher kein Eigenthum der Darbringenden bildeten, — warum wurden denn umge-

liche „Sich-stützen“ z. B. auf die kleinen Kinder Matth. 19, 15 cet.? (S. unt.)

* Vergl. S. 292 f., auch J. Saubert, de sacrificc. veterum (1659) p. 459 sq.

** Die Vergleichung der, auch anders gestalteten, röm. *manumissio* b. Bochart, Hieroz. I, 657, beweist darum nichts, weil diese th. mit einer mündlichen Erklärung verbunden war („*hunc hominem liberum esse volo*“), th. eben hiernach keine Hin-, sondern eine Losgabe bedeutete.

kehrt den, anstatt der ebenso Gott gehörigen Erstgeborenen Israels dienenden, Leviten (Num. 8, 16—19) dennoch vom Volke die Hände aufgelegt, und warum legten diese nachher ihre Hände (gleich den Priestern, Exod. 29, 1. 10. 15. 19. Lev. 8, 2. 14. 18. 22) auf Opferthiere, die nicht ihr Eigenthum heissen (V. 2)? Weiteres S. 301 ff. — Und so deckt sich jene Definition nicht einmal mit der Handauflegung auf die alttestamentlichen Opfer, obwohl man grade diese Gattung der HA. gern, wenn nicht ausschliesslich in Betracht zieht oder doch als maassgebend ansieht, da sie doch nur eine Subsumtion bildet. Denkt man nun aber auch nur ein wenig über das Thieropfer mit Handauflegung hinaus, z. B. an jene nächstliegende Weihe der Leviten zu ihrem liturgischen Amte eben auch mittelst der Handauflegung, so hat man die Probe der Unzulänglichkeit jener vom Eigenthum ausgehenden Begriffsbestimmung der HA. ohne weiteres daran, dass sie hier eben auch nur für ein Zeichen erklärt werden muss, die Leviten würden aus dem Besitze des Volkes entlassen und Jehovah zugewiesen und übergeben (Knobel). Von den noch viel weitergehenden und z. Th. auch schon dem A. T. eignenden Beziehungen der HA. zur Segnung, zur Lebensspendung u. s. w. (s. u.) kann bei jener am Eigenthum haftenden und nur dessen Hingabe mitumschliessenden Definition erst gar nicht die Rede seyn.*

Ungleich berechtigter nach Innerlichkeit und Umfang ist zur rechten Begriffsbestimmung der biblischen Handauflegung 3) die aus dem Gebiet der blossen Symbolik in das der Physiologie eingehende Idee lebendiger Communication zwischen den beiderseitigen lebenden Factoren, dem handelnden und dem leidenden oder empfangenden, d. h. die Idee der Uebertragung einer Wesenheit auf ein anderes Wesen mittelst der auf dem Haupte fest aufliegenden und gleichsam imprägnirenden Hand. Doch auch von diesem Höhe- und Quellpuncte gehen zwei verschiedene Strömungen der Auffassung aus, die eine mit nur idealem, die andere mit auch realem Character jenes Vorganges und Rapportes. Die erstere bestünde in einem blossen Zudenken oder einer wörtlich gleichscheinenden aber emphati-

* Vergl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 1, 246 f.

scheren Imputation (Rabb., KVV., überh. traditionell, s. LUND, jüd. Heiligth. Hamb. 1738 S. 655 u. BÄHR II, 339, vgl. KEIL BB. Mos. II, 19). Jenes „Zudenken, Zuwenden, Zueignen" glaubt v. HOFM., Schriftb. I, 2, 246, ausgedrückt in der jenem innerlichen Vorgange „entsprechenden Senkung der zugewendeten Hand auf das Haupt dessen, welchem etwas, es eigne nun dem Handauflegenden oder eigne ihm nicht [?], zugedacht und zugewendet ist"; allein grade der stehende Ausdruck סמך und ἐπιτιθέναι (s. u.) bedeutet weder „Senkung" noch „Zuwendung" * der Hand.

Die Brücke von hier zu der vollen und objectiven Uebertragung schlägt bereits KEIL (Archäol. 1858 I, 206;** BB. Mos. 1862 II, 19): die HA. sey „das sinnbildliche Zeichen der Uebertragung der Stimmung und Intention, welche den Opfernden bei seiner Darbringung beseelt", wofür wir, mit Tilgung des „sinnbildlichen Zeichens", *** bestimmter

* Wesentlich derselben Anschauung, nächst OEHLER a. O. S. 627 (s. u.), scheint auch B. BAUER S. 346 mit folgender complicirten Reihe gesuchter, fremdartiger, und sich z. Th. widersprechender Momente bei der HA.: *a*) Aussonderung und damit unmittelbare Beziehung (Rapport) zu dem Ausgesonderten; *b*) durch Ausstreckung der Hand gegen ihn Inanspruchnahme desselben und einer Gewalt über ihn; *c*) durch Oeffnung und Ruhenlassen der Hand auf ihm Mittheilung, Zusprechung, Uebergabe; *d*) durch gleichzeitige Abkehrung der Hand von mir Entlassung aus meiner unmittelbaren Gemeinschaft, aber unter Versiegelung [?] meines steten Anrechtes an ihn, und somit überhaupt Bestellung oder Aussendung. Ist von diesem allen weder die „Aussonderung" noch die „Ausstreckung, Oeffnung und Abkehrung der Hand" (der Versiegelung nicht zu gedenken) bei der Handauflegung physisch, geschweige biblisch markirt, so bleibt allerdings schliesslich eben nichts weiter übrig als das Zusprechen oder auch Bestellen, — ein weiter Umweg der Rückkehr zu 1. ob. S. 285. Wie übrigens durch die HA. auch der Fluch übertragen werden soll (BAUER S. 346), konnte nur unklar erläutert werden, weil es überhaupt unwahr ist (s. u.).

** „Das äussere Zeichen, wodurch der Handelnde dem Andern ein geistiges Gut, eine übersinnliche Kraft oder Gabe zueignet und auf ihn überträgt," — was indess ebenfalls nur einzelnen Beziehungen der HA., kaum aber auch der auf das Sündopfer entsprechen dürfte.

*** Vielfach zustimmend OEHLER a. O. S. 627: dass der Opfernde (nachdem er durch Präsentation des Thieres seine Bereitwilligkeit, dasselbe Gott als Gabe darzubringen, ausgesprochen hat) durch Auf-

und zugleich allgemeiner sagen möchten: die wirkliche Uebertragung von etwas Inwohnendem nach der jedesmaligen Willens-

legung der Hände die Intention, in welcher er die Gabe darbringt, auf das Thier überträgt und es so zu dem seine Person in der intendirten Richtung vertretenden Opfer weiht" [od. zunächst nur macht]. Verschiebend aber im Folg. (S. 632) von dem Opfer zur „Vertretung der Selbsthingabe: Gott habe der unreinen, sündigen Seele des Darbringers die Seele des reinen, schuldlosen Thiers substituirt; im Opferblute dargebracht, trete diese Seele zwischen den Opfernden und den heiligen Gott: der Letztere bekomme nun an seinem Altare ein reines Leben zu schauen, durch welches das unreine Leben der ihm Nahenden zugedeckt werde," — eine der voraufgehenden HA. vielmehr entgegenstehende Deutung. Delitzsch, Br. an d. Hebr. S. 737: „mittelst der HA. eigne sich der Darbringende die Hostie an [vielmehr eignet er sich der Hostie an], zu dem besonderen Zwecke, zu welchem er sie sich gereichen lassen will; er trage zugleich den Inhalt seines eigenen Inneren auf sie über." Physiologisch treffend betont v. Ew. bei der HA. eben als einem סמך (aufstemmen) die „höchste Kraft und Anstrengung," sofern der Darbringende, „im Begriff die heilige Handlung selbst zu beginnen, alle die Gefühle, die ihn nun in voller Gluth überströmen müssen, auf das Haupt des Wesens niederlegte, dessen Blut für ihn sofort fallen und rein vor Gott treten sollte." Psychologisch richtig einsetzend hatte auch Kurtz früher (d. mos. Opf. 1842 S. 69 ff.) das den Opfernden ausschliesslich erfüllende Sündenbewusstseyn bei der mit eigenthümlicher psychischer Erregung und sehnsüchtigem Verlangen nach Befreiung von der Sünde und Schuld verbundenen HA. als von dem leeren Gefäss der Thierseele in sich aufgenommen und absorbirt gedacht, dies aber doch auch nur „symbolisch", woneben Ders. übr. jetzt (Rec.-Unf. 1863 S. 9. 18) nicht Uebertragung der Sünden, sondern nur der eignen Verpflichtung oder Verschuldung auf das Opferthier verstanden wissen will; vergl. Bauer S. 350 „dass dem Opferthiere die Schuld des sündigen Menschen aufgeladen werde." Und auch der neueste Bearbeiter dieses Gegenstandes, Küper a. O., pflichtet S. 111 ff. der Auffassung der HA. als einer Imputation (z. Th. nach Philippi) so bei, dass durch sie nicht die Sünde selbst, sondern nur die Schuld und Strafe von dem Opfernden auf das Thier abgeladen werde, was im Wesen des thierischen Organismus, in der fortgehenden Nothwendigkeit der Sühne und auch darin begründet seyn soll, dass die Hostie durch die HA. nicht unrein ward, sondern sacrosanct war: allein hiergegen zeugt theils schon der Umstand, dass חטאת ebensowohl Sünde wie Sündopfer (Exod. 29, 14. Lev. 4, 3. 6, 18. 23 u.) bedeutet, theils auch die von Küp. selbst zugestandene Thatsache, dass am grossen Versöhnungsfeste (s. unt.) durch den zweiten Bock „die Sünde Israel rituell abgenommen und

intention (nicht identisch mit der gewöhnlichen Imputation). So voll und rund erkennt denn in der HA. des Opfernden KAHNIS (Dogm. I, 270) die Aussage, „sein eignes Haupt gehe auf des Thieres Haupt über“,* und KLIEFOTH (liturg. Abhh. I, 420 ff.) eine „reale Mittheilung der Sünde und Schuld, — ein Legen seiner Persönlichkeit nach seinen verschiedenen Zuständen auf das Thier.“** Und so wiederholen

aus seiner Mitte fortgetragen wurde,“ und die Abladung dieser Gesammt-Sünde auf denselben doch eben auch durch die jetzt bloss gesteigerte Handauflegung geschah (S. 315 f. 309). Im Allgemeinen aber erkennt KÜP. (S. 110) bei der HA. eine Uebertragung an, sey es ein Auftrag (?), oder eine Gabe, oder eine Last, unterscheidet sie aber einestheils als Vehikel geistiger Kräfte, wie bei dem Segnen (wo doch mehr ertheilt wird), der Amtsweihe, der Geistesmittheilung, anderntheils als ein Zeichen (!) der Uebertragung einer Verpflichtung auf Andere, das zu leisten, was wir nicht selbst zu leisten vermögen (worunter jetzt die eher unter Amtsweihe zu vermuthende „Amtsübertragung“ Mosis auf Josua gezogen wird, „weil ersterer nicht mehr im Stande ist länger Israel zu leiten“): hier sey mehr Stellvertretung, dort sey dies nicht nothwendig der Fall. Der sonach eclectische Verf. hat sich, indem er so nicht allein das Opfer von den übrigen Fällen der HA., sondern auch diese selbst unter einander unlogisch trennt, nicht zur Einheitlichkeit der Anschauung erhoben und ist zu dieser Zerfällung bes. dadurch genöthigt, dass er die HA. stets als einen Rapport der Lebens-Totalität der beiderseitigen Wesen (s. u. S. 292), nicht als freie Strömung nach einer besonderen Richtung hin (*intentio ad hoc*) ansieht.

* Ebenso auch schon EUSEB., Dem. Ev. 1, 10, s. b. OUTRAM p. 249: *προσκομίζειν δὲ τὸ ζῶον τῷ ἱερεῖ τῆς κεφαλῆς ἐχόμενον ὡσεὶ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς τὸ ἱερεῖον προσφέροντα — δι᾽ ὧν ὁ λόγος ὅτι δὴ ἀντίψυχα τῆς αὐτῶν ψυχῆς προσήγετο τὰ ζωοθυτούμενα.* Vergl. ebds. p. 262. 159. 251 u. a. Daher auch (und weil ja die Handauflegung schon auch selbst eine reale Stellvertretung bewirkte) kein Stellvertreter wieder für die Handlung selbst, ausgenommen die Verstorbener, zulässig, s. OUTRAM p. 153, OEHLER 627.

** Die früher von KURTZ vertretene Rollenvertauschung der beiden Factoren bei der HA. hat Ders. mit Recht, weil zu kurz, als die von Mensch zu Mensch zur Segnung und Weihung nicht mitumfassend, aufgegeben, wie sie denn andererseits auch wieder zu weit ist, da auch selbst nicht bei dem Opferthier und überhaupt nirgends ein *vice versa* stattfindet und der passive Theil nur aufnimmt, nichts zurückgiebt. Es ist nur ein Ausströmen, und der Rapport besteht in nur einseitiger Action und auch nur einseitiger Reception. Vgl. auch v. HOFM. a. O. 246.

sich an diesem zunächst sacrificiellen Ritus der Handauflegung die Modificationen des sacramentalen *τοῦτό ἐστι*. —

Wir selbst formuliren den General-Obersatz der Identität von jedweder biblischen Handauflegung dahin, dass sie in allen Fällen eine traducirende **Selbstübertragung** oder **Selbstmittheilung ad hoc**, d. h. in einer concentrirten und concreten Willensrichtung, ist.

Sie erfolgt durch die Medien einerseits der Hand, andererseits des Hauptes.

Von dem physiologischen Medium der Hand, deren Centrum und Culmination in der Innenfläche und zumal den nervösen Fingerspitzen ruht, kennen wir alle das Gesetz bewusst oder unbewusst. In Gemeinschaft mit einer Person zu treten, greifen wir mit unserer Hand nach ihr, ergreifen ihre Hand, legen ihr unsere Hand auf die Schulter, streicheln ihr Hand, Wange, Haar. So streichend und streichelnd sind wir mehr activ, der andere Theil mehr passiv; die Empfindung davon thut selbst dem gestreichelten Thiere sichtbar wohl.*

Noch anders, wenn sich die Hand, oft nach einem instinctiven Impulse, auf ein Haupt legt. Im Haupte, zumal in seiner Gipfelung (dem Wirbel, Scheitel**), culminirt der

* „Das (magnetisirende) Streichen der Finger hat seinen guten Grund, der im Alterthum wohl bekannt war. Molitor in seinem Werke über die Kabbala III, 224 führt die Meinung derselben an, nach welcher sich aus den Fingerspitzen und Zehen beständig ein Lichtstrom ergiesst, Arme und Füsse die auswirkenden Organe des inneren Lebens sind. Dieselben sind nicht nur leiblich, äusserlich, sie sind auch magisch die auswirkenden Organe. „„Die Hand war von jeher das Organ des Segens und des Fluches.““ Auch der Instinct führt den Menschen auf diesen Werth und seinen Gebrauch. „„Der Leidende, bemerkt Passavant, berührt meist die schmerzhafte Stelle, die Mutter streicht das Kind, um es zu beruhigen.““ Unwillkürlich legt der theilnehmende Zeuge seine Hand auf den schmerzenden Theil eines Patienten, namentlich in Krampfzuständen.“ H. K. H. Delff, Ideen zu e. philos. Wissensch. des Geistes und der Natur. 1865. S. 265. Vergl. auch F. Baader, Vorless. üb. e. künft. Theorie des Opfers (als physisch-spirituöse, segnende und weihende Action des Priesters [? s. u.] auf das Thierblut), s. Bähr II, 288 ff.

** So gehen Gen. 49, 26 (Deut. 33, 16) die Segnungen auf Josephs Haupt (ראש) und Scheitel (קדקד); vgl. Spr. 10, 6 „Segnungen dem

ganze Mensch, und vom Haupte, vom Gehirn, laufen die Nerven, wie die Quellenfäden vom Grat des Gebirgs, über und in den ganzen Menschen hinab und hinein. Legen wir nun unsere Hand, diese *exhibitive Ausmündung* unserer Persönlichkeit, auf ein Haupt, die *receptive Einmündung* in ein anderes Wesen, so entströmt uns, was der andere Theil in seine gesammte Wesenheit auf- und übernimmt. So ist die intensive Handauflegung auf ein Haupt der stärkste Rapport zwischen den beiden Wesen. Beim Reichen der Hände, beim Liegen von Hand in Hand ist (ähnlich wie beim Kuss von Lippen auf Lippen) fühlbar ein *gegenseitiges* Geben und Empfangen, unsere Empfindung dabei auch wohl kaum je ganz indifferent, sondern immer irgend entweder angenehm oder unangenehm afficirt, woher feinfühlende Organismen oft noch ziemlich lange Nachwirkungen davon zumal in der berührten Hand wahrnehmen, und auch die characteristische Verschiedenheit im Geben der Hand, ob fest und warm, oder kühl und verkürzt, sich erklärt. Beim Ruhen der Hand auf einem Haupte dagegen ist von ihr bloss Ausströmen, auf dieses nur Einströmen, nur Activität und nur Passivität. Was aber kann so aus- und in einen Andern einströmen, was nicht aus und von uns selbst, aus unserem eigensten Wesen wäre? Also *Selbstübertragung, Selbstmittheilung!* *

Haupte eines Gerechten." Weil übrigens bei der Handauflegung auf das Haupt dieses in der Regel zunächst physisch (S. 297), zugleich aber auch symbolisch *niedriger* ist als der Handauflegende, dessen Mittheilung also schon hiernach und in jedem Falle und Sinne von *oben* her einkommt (*τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*, Hebr. 7, 7 s. u.), so ist בֵּרֵךְ, eig. knieen lassen (Bibelstud. I, 130 f. 139), eben *segnen*, welches selbst von (*cruce*) *signare* (vgl. „sich bekreuzen und segnen") abgeleitet wird.

* Lange a. O. S. 502 bei der bibl. HA. „die Hand das Organ der Vermittelung, insbesondere das Organ der Uebertragung im eigentlichen wie im symbol. Sinne;" ebenso auch Kasten S. 86; v. Ewald Transfusion durch der Hände glühende Nerven. Nach Küper S. 109 „hat es die Hand, das Organ der Lebensthätigkeit bei der HA., nicht mit einzelnen Empfindungen der betheiligten Objecte, sondern mit dem Leben als Gesammtheit zu thun und bezieht sich auf dasselbe als Totalität" (was jedoch bei der rechten Begriffsbestimmung

Diese Uebertragung ist aber durchaus keine bloss physische, vielmehr die physische nur das leitende Vehikel. Sie wird in dem Maasse psychisch vollständiger, je energischer und inniger eingehend die Seelenintention dabei ist. Ob dieses mit Worten oder auch ohne sie geschehe, ändert nichts wesentliches. War doch der ganze alttestamentliche Cultus vielmehr sprechende Handlung als directes Wort. (S. unten.)

Jene wundersame und doch nur erfahrungsmässige Aus- und Einstrahlung, wobei der ausgebende Theil von seinem eigentlichen Personwesen ebensowenig etwas verliert als die Sonne durch ihr aufbrennendes Strahlen, der Magnet durch seine stärkende Anziehung, oder das Huhn durch das belebende Brüten (vergl. selbst Marc. 5,30 unt. m. Luc. 6,19), erscheint in der heil. Schrift beider Testamente nach bestimmten und constanten Richtungen, deren rückwärts liegendes einiges Centrum immer wieder eben reale Selbstübertragung ist und nimmermehr ein blosses und willkürliches Zeichen seyn kann.

Die allererste historische Erwähnung biblischer Handauflegung geschieht zum Behuf

A) der Segnung

in höchst markirter Weise Genes. C. 48. Joseph in Aegypten hat dem alten schwachen und blödsichtigen Vater Jacob die Enkel, Josephs Söhne, Manasse und Ephraim zugeführt, um sie von ihm segnen zu lassen (V. 9). Nachdem sie der Grossvater geküsst und umarmt (V. 10), stellt ihm Joseph den jüngeren Ephraim zur Linken und den älteren Manasse zur Rechten, damit auf dem Aelteren die rechte, auf dem Jüngeren die linke Hand des segnenden Israel ruhe. Israel aber — „kreuzte* seine Hände“, die rechte auf Ephraims,

irreführen kann, s. ob. S. 290). Von Hand und Haupt B. Bauer S. 345: die Hand, „das Organ der Lebensäusserung, stehe für das Leben selbst, den zu Grunde liegenden, bewegenden und bestimmenden Geist und Willen;“ — „das Haupt gelte als — derjenige Theil des Körpers, in welchem als dem in jeder Hinsicht hervorragendsten, bedeutungsvollsten Gliede sich das Individuum nach seiner ganzen Art und Eigenthümlichkeit, generell und speciell, leiblich und geistig gipfelt und kennzeichnet,“ — wobei aber grade die Receptivität für fremde Wesenheit, durch die Hand vermittelt, nicht hervortritt.

* Ἐναλλάξ, LXX (Vulg. *commutans*). Dass dies die Bedeutung

des jüngeren, Haupt, die linke auf das Manasses, des älteren, legend, und segnete sie also (V. 13 ff.). Kann schon jene Aufstellung der Kinder von Seiten Josephs keinen anderen Grund als das Bewusstseyn haben, dem älteren Sohne komme die segnende Rechte des Grossvaters zu, so könnte allerdings fürs erste noch der Gedanke auftauchen, es beruhe das auf einer bloss formellen und conventionellen Auszeichnung des Erstgeborenen. Allein schon die nachfolgende, so ungewöhnliche und für den hochbetagten Greis unbequeme, Kreuzung der Segenshände führt auf eine andere, auf eine auch substantielle Bevorzugung. Das wird aber weiterhin ganz evident daran, dass Joseph, dem das missfällt, die verschränkten Hände des Vaters wechseln und die Rechte dem älteren Manasse zuwenden will (V. 17), und den Grossvater auch mit ausdrücklichen Worten auf sein vermeintes Versehen aufmerksam macht (V. 18). Allein Israel weigerte sich und sprach: „Ich weiss, mein Sohn, ich weiss.“ Auch Manasse werde zu einem Volke und gross werden, jedennoch sein Bruder, der kleinere, grösser als jener seyn und sein Same eine Fülle der Nationen! (V. 19.) „Und stellte so Ephraim vor Manasse“, V. 20. Die Segensworte selbst waren für Beide dieselben (V. 15 f. u. 20); die ausdrückliche reale Bevorzugung V. 19. 20 b lag also augenscheinlich in der rechten Hand des Segnenden.

An dieser Segnung des Patriarchen (vergl. ob. S. 160) haftet unstreitig etwas Divinatorisches,* wie ja denn in den

von שכל (Böhl, 12 mess. Pss. 351, „kreuzweise übereinander flechten“) und nicht „wissend (Luth.) oder weislich (wissentlich oder mit Fleiss) thun“ sey, ergiebt sich schon aus dem zugehörigen Accus. את ידיו „seine Hände“, und aus dem Zusatze: „denn (כי) Manasse war der Erstgeborene“; wie denn im anderen Falle für den Begriff des Wissentlichen hier und V. 19 gewiss auch nicht verschiedene Verba stehen würden.

* Obwohl kaum schon in dem Sinne wie, immerhin sinnig, Tertull., de bapt. c. 8: „*Est hoc quoque* (die geistberufende Handauflegung in der Taufe, s. u.) *de Veteri Sacramento, quo nepotes suos ex Joseph Ephrem et Manassem Jacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit et quidem ita transversim obliquatis in se, ut Christum deformantes jam tunc portenderent benedictionem in Christum futuram.*“ — War es doch nicht einmal Judah! (Gen. 49, 8—12.)

Aeltern nun einmal für alle ihre Descendenten etwas Höheres und in dem Maasse fast wie Göttliches (*divinum* *) liegt, als auch selbst im Decalog das 4. Gebot zwischen der ersten Gesetztafel (Gott) und dem übrigen Inhalt der zweiten (Menschen) mitteninnesteht und gleichsam vermittelt. ** Jacob sah diese Enkelkinder zum erstenmal, ja er sah sie kaum, denn „seine Augen waren schwer von Alter, er konnte nicht sehen" (V. 10), geschweige dass er da schon ihren das Geschick mitbedingenden Character erkannt hätte (hier anders als oben S. 160): aber selbst gegen die von Joseph getroffene Vor- und Aufstellung derselben kreuzt Jacob dennoch die Hände, so dass die offenbar auch hier dynamisch schwerer wiegende und stärkere Rechte auf des Jüngeren Haupt wie magnetisch herniedergezogen wird. Die hinzugefügten Segensworte (V. 16. 20) sind danach auch hier nur Concomitanz und Commentar der auch in dieser Gestalt ausschliesslich maassgebenden Handauflegung als des eigentlichen Textes. ***

Wie übrigens gleich hier das erstemal nur Eine Hand

* Vgl. Cic., de divinat. 1, 37 „— *censebat habere aliquid in animis praesagiens atque divinum.*"

** Insofern liegt in dem Aeltern-Cultus der Chinesen ein Moment der Wahrheit, nur dass er vor allem den Lebenden unter der gebührenden Einschränkung (Matth. 10, 37) gelten sollte. Die Intensität der Gottes- und der Aelternverehrung (*pietas*) ist auch wohl immer zusammen gestiegen und gesunken.

*** Kasten (S. 86) nennt dagegen als den „gewöhnlichen Vorgang den: der Segnende hat zuerst seine Hände gegen Gott ausgebreitet [wovon aber diese erstmalige Beschreibung des Segensgestus gar nichts enthält!], und gedenkt der speciellen zu besonderem Berufe gegebenen Verheissung, und theilt dann die verheissene Segensgabe dem mit, den er segnet, durch Auflegung der Hand auf das Haupt des Empfängers." Die dreimalige Nennung des göttlichen Gnadenspenders, der sich als solcher schon den Vätern Abraham und Isaac und ebenso auch an Jacob selbst, ihn ernährend und schirmend, bewährt, erfolgt in unsrem Cap. eigentl. nur bei Josephs Segnung (V. 15 f.), wobei dagegen von einer Handauflegung nichts berichtet wird. — „Dass aber Gen. 48 zuerst der Handauflegung Erwähnung geschieht, hat — für Kasten (S. 94) — seinen Grund darin, dass die bedeutungsvolle Abweichung von der gewöhnlichen Weise, das Kreuzen der Hände, bemerklich gemacht werden sollte."

auf jedes zu segnende Haupt kommt, so werden wir es auch weiterhin im A. T. dann als Regel finden, wenn nur Ein Haupt zu segnen ist; dass aber dies dann wohl immer die Rechte ist (vgl. unt., besonders auch Apoc. 1, 17), würde, ausser dem Obigen, schon aus deren natürlicher Handlichkeit folgen können.

Die Erklärung der Handauflegung von Merx als einer blossen verstärkten Hinweisung (ob. S. 285), welche er auch auf die jetzt in Rede stehende Stelle anwenden will, sofern Jacob damit Gott die Person bezeichnen wolle, welcher er Gnade wünsche, muss eben schon an dieser Stelle scheitern. Bedarf denn Gott überhaupt dieser individuellen leiblichen Anzeichnung? Und warum dann die ausserordentliche Kreuzung der Hände? Wies denn nicht jede Hand auf einen der zu segnenden Enkel hin? Nein, der Gesegnete Gottes legte die einst in ihn gelegte Fülle der unmittelbaren göttlichen Verheissung, woran er V. 3 f. ausdrücklich erinnert hatte, der grosse patriarchalische Segensträger der Erstgeburt legte sein Selbst jetzt in die Hände und übertrug es, wenigstens das auf und in ihm Ruhende, partiell und *ad hoc* schon jetzt auf diese seine Enkel, die Söhne des so hochausgezeichneten Erstgeborenen der geliebten Rahel (S. 162), die er kurz zuvor, um sie nicht nur hinsichtlich ihrer heidnischen Mutter zu nationalisiren und zu nostrificiren, sondern auch seinen unmittelbaren Söhnen, ihren Oheimen, voll-ebenbürtig zu machen (V. 5), auch selbst adoptirt (לי הם) und sogar seinen beiden Erstgeborenen gleichgestellt hatte (אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי).

Vielleicht noch deutlicher wird die Selbstmittheilung in der Handauflegung* bei

* Der stehende Ausdruck für die Handauflegung im A. T. ist, wie forthin, סמך יד על (mit ראש oder auch, bei Personen, einfach mit deren directer Benennung), d. h. eigentlich (s. ob. S. 285) aufstemmen die Hand, d. i. sie schwer und fest anschliessend (nach Maimon. בכל כח, „mit aller Kraft“) an- oder „auflegen“, ohne grade sich damit aufzustützen (S. 285). Vgl. dasselbe סמך Am. 5, 19 mit יד על הקיר, die Hand auf oder an (wider) die Mauer (horizontal) stemmen; Ps. 88, 8 vom schwer aufliegenden Zorne Gottes (LXX ἐπεστηρίχθη). Ebenso stehend ist für dieses סמך יד על bei LXX wie im

B) der Majestätsübertragung.

Sie erfolgt so von Moses auf Josua Num. 27, 18—23: „Es sprach Jehovah zu Mosen: Nimm dir Josua, den Sohn Nuns, einen Mann in dem Geist ist,* und lege deine Hand auf ihn (וסמכת את ידך עליו), und stelle ihn vor Eleasar den Priester und vor die ganze Gemeine und befehlige ihn vor ihren Augen, und gieb von deiner Herrlichkeit auf ihn (ונתתה מהודך עליו), damit höre** die ganze Gemeine der

Neuen Test. *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλήν* (vgl. Marc. 8, 25 *ἐπὶ τ. ὀφθαλμούς*) *τινος* oder, ebenfalls direct persönlich, theils *ἐπί τινα*, theils mit dem einfachen Dativ, wie im N. T. fast durchgängig. (Nur Cod. Sin. hat Matth. 19, 15 *ἐπ᾽ αὐτοῖς* nach Ph. Buttmann in Hilgenf. Zeitschr. 1864. IV. S. 372, dagegen nach „Polyglotten-Bibel" Collatio p. 7 *ἐπ᾽ αὐτούς*.) So nun ersteres Exod. 29, 10. 15. 19. Lev. 3, 2. 8. 4, 4. 15. 24. 29. 8, 14. 18. 22. 16, 21. 24, 14; und ohne directe Benennung des „Hauptes" Num. 8, 10. 27, 18. 23. Deut. 34, 9. (2 Chr. 29, 23.) Dass bei Menschen die Benennung des Hauptes wegbleiben konnte, nicht gut aber bei Thieren (wie 2 Chr. 29, 23), folgt wohl aus der aufgerichteten menschlichen Gestalt, die sich nur bei Segnung ausdrücklich durch Knieen handlich erniedrigte (S. 292), während ausserdem das Haupt bei Menschen auch Lev. 24, 14 vom Gotteslästerer sich genannt findet, indem er, gleich dem Opferthiere, die passive Mitschuld der Händeauflegenden auflud, und in gleicher Beziehung Hist. Sus. V. 34 (s. nachh.). — Nur in der vorhin besprochenen St. von segnender HA. Gen. 48, 14. 17 steht das Verbum שית (LXX *ἐπιβάλλειν*) und V. 18 שים (LXX nun schon *ἐπιτιθέναι*) und auch, wie oben bemerkt, mit ראש. (In ganz anderer Bedeutung findet sich שית יד על poet. Hiob 9, 33 vom Obmann zweier Parteien, denen er seine entscheidende Machthand auflegt, wo daher auch LXX anders *διακούων ἀναμέσον ἀμφοτέρων*.) Das Simplex *τιθέναι τ. χεῖρας ἐπί* — findet sich nur in apocryph. Hist. Sus. V. 34 (*ἐπὶ τ. κεφαλὴν αὐτῆς*) und im N. T. Marc. 10, 16 (*ἐπ᾽ αὐτά*) vgl. Apoc. 1, 17 (*τ. δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ᾽ ἐμέ*, s. u.). — Das Eindringende (סמך) der Handauflegung geht späterhin z. B. auch daraus hervor, dass Clem. Alex. paedag. III. (OO. Paris 1641 p. 248) warnt falsches Haar zu tragen, *τίνι γὰρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα, τίνι δὲ εὐλογήσει; οὐ τὴν γυναῖκα τὴν κεκοσμημένην* (näml. mit fremdem Haar), *ἀλλὰ τὰς ἀλλοτρίας τρίχας καὶ δι᾽ αὐτῶν ἄλλην κεφαλήν.* —

* D. h. „die für das zu übernehmende Amt erforderliche geistige Begabung" (Keil, Comm. z. d. St.), also diese persönlich schon vorhanden und nicht erst jetzt ertheilt (vgl. Kasten S. 115); anders nachh. Deut. 34, 9 (S. 299).

** Nämlich (höre) auf ihn, oder ihm gehorche, wie die folg. Parallelstelle Deut. 34, 9 durch den Zusatz אליו evident macht. Merx

Kinder Israel“ cet. Die eigentliche Ordnung dieser einzelnen Vorgänge schildert dann die Ausführung V. 22: „Und es that Moses wie befohlen Jehovah ihm, und er nahm Josua und stellte ihn vor Eleasar den Priester und vor die ganze Gemeine, und er legte seine Hände auf ihn und befehligte ihn,“ d. h. überhaupt (s. bes. unt. vom N. T.) „verordnete ihn zu seinem Amte“ (Keil).

Ausser der im Befehl (V. 20) hier hervorgehobenen Wirkung (ונתתה וגו׳) der Handauflegung Mosis auf Josua, dass nämlich von des Ersteren „Hoheit“ (Herrlichkeit oder Majestät des Regimentes, מהודך), wie Moses sie von Gott unmittelbar hatte, factisch auf Josua übergehe, wonach also auch Ersterer sie selbst dadurch nicht verliert,* ist hinsichtlich des eigentlichen Gestus hier bemerkenswerth, dass im Befehl (V. 18) steht „auflegen die Hand“ (Sing.), in der Ausführung (V. 23) dagegen die „Hände“ (Dual). Wie also Beides möglich, so ist auch die specifische Wirkung nicht alterirt.** Mehreres hierüb. S. 315 f. u. a.

dagegen supplirt jetzt „es“ und versteht dabei gesprochene Worte Mosis. Ist aber solcher wenigstens bei dieser Hoheitsübertragung nicht gedacht, und ist es überhaupt bedenklich, dergleichen Formeln in dem sinnreichen und wortkargen alttestamentlichen Cultus willkürlich einzutragen (S. 293, vgl. unt.), so ist in unserem Falle dagegen, und vielmehr für unsere einfachere Erklärung, ausser jener deutlicheren und ganz unzweideutigen Correspondenzstelle Deut. 34, 9., das motivirende, andernfalls aber sinnlose למען („zu dem Endzwecke dass“). — Will Merx ferner hier die Handauflegung nur für eine öffentliche Vorstellung und Bezeugung Josuas als Mosis Nachfolger ansehen, so ist das nicht nur ausserhalb des Sphäre der HA. (S. 285 u. unt.), sondern die laut V. 22 vorausgehende öffentliche Vorstellung noch überdem für sich besonders ausgedrückt V. 19 והעמדת אתו לפני וגו׳ und V. 22 ויעמדהו לפני וגו׳, ebensowie auch die öffentliche Instruction V. 19 וצויתה אתו לעיניהם vgl. V. 23 ויצוהו.

* Was ja auch überhaupt von aller und jeder Selbstmittheilung durch die Handauflegung gilt. *Μὴ νομίσῃς* (sagt Philo, gig., ed. Frcf. 1691 p. 187) *οὕτω τὴν ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλὰ οἷα γένοιτ᾽ ἂν ἀπὸ πυρός, ὃ κἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ, μένει μηδοτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ.* (Diese Analogie der durch Anzünden daran nie selbst verminderten Feuerflamme ist bei der HA. um so treffender, als nachh. zumal der h. Geist auch in der Schrift als Feuer erscheint, s. u.) Uebr. ist das מן in מהודך wohl auch durch die V. 21 für Josua (priesterlich) etwas beschränkte Herrschaft mitbedingt.

** Merx will auch bei der Ausführung den Singular fest-

Sinnparallel und weiterführend ist

C) **die Geistesmittheilung**

Deut. 34, 9: „Und Josua, der Sohn Nuns, war voll Weisheits-Geistes, denn es legte Moses seine Hände (Dual) auf ihn, und es hörten auf ihn die Kinder Israel.“ Das „Vollseyn“ (מלא) ebenso wie der Zusatz חכמה zu רוח bezeichnet offenbar eine zu jener persönlichen Begabung (Num. 27, 18 S. 297) durch Mosis Handauflegung noch hinzugekommene positive Geistesmittheilung,* wie z. B. auch Exod. 28, 3 (zur geeigneten Fertigung heiliger Priestergewande, wozu natürlicher Kunstsinn nimmermehr ausreicht), und ganz unzweideutig Jes. 11, 2 vom Messias: „es ruht auf ihm der Geist Jehovahs“, näher „Weisheits-Geist“ (רוח חכמה) u. s. w. — mit anderem Worte: der heilige Geist.** Wie Moses selbst ihn besass und zu diesem Behuf auch besitzen musste, so theilte er ihn durch Händeauflegung an Josua sammt jener, in der früheren St. nur besonders hervorgehobenen, Herrlichkeit (s. ob. **B.**) gleichzeitig mit.***

halten; nach Raschi enthielte dieselbe ein Plus. (Näheres unten.) Ueber den Streit der Rabb., ob nur Eine Hand beim Segnen zu brauchen, s. b. Lund a. O. S. 655 und Merx; die rabb. Behauptung, dass Opferthieren beide Hände aufgelegt worden (b. Outram 152, Oehler 627), erweist sich als Regel unhaltbar, s. unt., wo bes. auch über die Ausnahmestelle Lev. 16, 21.

* Worin es übrigens noch gar mannigfache Steigerungen geben kann (Eph. 4, 7), wie denn im N. T. Act. 6 den zur Diaconie ausersehenen 7 Männern „voll Geistes und Weisheit“ (V. 3. 5) dennoch erst noch die Hände aufgelegt werden (V. 6 s. u.). Vergl. Kasten S. 115: „Der Geist der in ihm (Josua) ist, entfaltet sich unter den Händen Mosis zu der besonderen Gabe der Regierung. — Geist der Weisheit ist nach 1 Kön. 3 Verstand Gericht zu hören, also die recht eigentlich königliche Tugend.“ — In jener Majestäts- und Geistesmittheilung durch eine und dieselbe Handauflegung liegt übrigens ein deutlicher Wink für den jetzt entbrannten Lehrstreit über die auch geistliche Potenz des rechten Kirchenregiments, dessen Inhaber ebendarum aber allerdings auch zu ordiniren seyn würden durch die Handauflegung.

** Gleiches unten im N. T., wo auch Eph. 1, 17 *ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας* — ebensowie *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* — *ὁ παράκλητος* Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13.

*** Eine Transfusion erkennt hier in der Darstellung auch Merx,

An diese offenbar reale Selbst- und namentlich Geistesmittheilung, wie sie auch zu gleichem Behuf erfolgt, schliesst sich nun unmittelbar

D) die religiöse Amtsübertragung

durch Handauflegung. Demnach kann dieselbe ebensowenig als jene Hoheits- und Geistesmittheilung eine blosse Form (etwa nur s. v. a. jenes צוה Num. 27, 19. 23 oder wie MERX oben S. 298), und also die Handauflegung selbst auch hier kein blosses Symbol (*σύμβολον*), sondern vielmehr nur eine wirkliche Mittheilung (*συμβολή*) seyn.

Das Alte Testament hat zwei — je nach den weihend mittheilenden **Persönlichkeiten** und diesen immer entsprechender **Dotation** specifisch **verschiedene** — Grade dieser Categorie.

nur sey dieselbe „eine unhistorische Uebertragung späterer Vorstellungen auf die alte Zeit." Wir fragen da billig, ob diese „späteren Vorstellungen" Wahrheit hatten, und wie sie überhaupt entstehen konnten, wenn sie nicht mit der alten und unverändert gebliebenen Handauflegung schon mitgegeben waren? — Eine jedesmalige Anrufung Gottes bei der HA. (vergl. S. 295, OUTRAM p. 155 sqq.) und daher auch hier anzunehmen, ist ebenfalls gegen den einfachen Schriftausdruck. Sagt daher BAUER (S. 348), es „geschehe die ganze Handlung auf ausdrücklichen Befehl Gottes und wohl **ebendarum** auch unter Anrufung Gottes," so ist das gewiss keine einleuchtende Folgerung; und schliesst er aus der Nichterwähnung der HA. bei dem Berichte von der Geistesmittheilung an die 70 Aeltesten (Num. 11, 16 f. 24 f. vgl. 26 ff.), „wie wenig an dem äusseren Zeichen allein gelegen": so ist zu erwidern, dass hier Gott unmittelbar (V. 17 u. 25), nicht Moses, den Aeltesten von dem auf Mos. ruhenden Geiste, und zwar mit Prophetie, auflegte. — Eine selbst noch indirectere Uebertragung der Persönlichkeit d. h. persönlicher Begabung, als dort durch die Kette der Hand, geschieht 2 Kön. 2, 14 f. durch den **Mantel** des Elias, mit welchem Elisa sogleich Wunder thut und den Geist des Propheten mit seinen Consequenzen überkommt (V. 15; vgl. Sir. 48, 12; — und Matth. 9, 20 ff. 14, 36). — Nur entfernt verwandt mit jener menschlichen Handauflegung ist das „Fallen" oder „Werden" (Kommen) der göttlichen Hand auf jem., wie ותפל עלי יד אדני יהוה Ez. 8, 1 oder gewöhnlicher ותהי עליו יד יהוה 1, 3. 33, 22. 2 Kön. 3, 15 (vgl. Ez. 3, 14 יד יהוה עלי חָזָקָה). Hierbei liegt überall die Ueberwältigung und Uebermannung zu Grunde, allerdings gleicherweise fast immer zu **prophetischem** Schauen und Sprechen, wie 2 Kön. 3, 15. Ez. 1, 3. 8, 1. 33, 22., ähnlich als *ἐκ θεοῦ κάτοχος* d. h. ecstatisch inspirirt (s. b. ROSENM. zu Ez. 1, 3).

Wir beginnen mit der niederen Stufe: I. dem **Levitenamte.**

Der Ritus der Weihe zu demselben wird beschrieben Num. 8, 6 ff. Nachdem sie von Mose mit Sündwasser besprengt worden, sich am ganzen Leibe geschoren und ihre Kleider gewaschen und also rein geworden (הטהרו V. 7); nachdem sie ferner einen Farren (jungen Stier), mit dem zugehörigen Speisopfer von ölgenetztem Mundmehl, (als Brand-) und Moses einen zweiten (als Sündopfer) aufgestellt haben, soll Moses die Leviten vor die Stiftshütte bringen und die ganze Gemeine der Kinder Israel ebendahin versammeln; hierauf aber die Leviten „vor Jehovah" (den Altar) bringen (V. 10):* „und es sollen legen die Kinder Israel ihre Hände auf die Leviten, und soll weben Aaron [der Hohepriester] die Leviten eine Webe vor Jehovah von Seiten (מאת) der Kinder Israel, dass sie bestimmt (od. qualificirt) seyen zu verrichten den Dienst Jehovahs."

Hiervon unzerreissbar ist das Nächstfolgende, was uns zugleich auch zu einer neuen, ferneren Wirkung der Handauflegung, nämlich

E) der Sündenübertragung auf ein Opferthier

fortleitet. V. 12 ff. heisst es nämlich nun weiter: „Und die Leviten sollen legen ihre Hände auf das Haupt der Farren, und mache du [Mose!] den einen zum Sünd- und den einen zum Brandopfer für Jehovah, um zu sühnen die Leviten; und stelle die Leviten vor Aaron und vor seine Söhne (also vor den Hohen- und die Priester), und webe sie eine Webe vor Jehovah, und sondere die Leviten von mitten der Kinder Israel, dass Mein seyen die Leviten! Und danach mögen eingehen die Leviten, zu dienen an der Stiftshütte: — denn gänzlich sind sie hingegeben (נתנים נתנים המה) Mir von mitten der Kinder Israel: statt dessen was irgend einen Leib durchbricht, (statt) des Erstgeborenen Aller von den Kindern Israel, habe ich genommen sie Mir! — — Und hingegeben habe ich die Leviten gänzlich Aaron und seinen Söhnen von mitten der Kinder Israel, zu verrichten den Dienst der Kinder Israel in der Stiftshütte" cet. (Vergl. ob. S. 287 u. Baumg. Pent. II, 284.)

* Oder vielleicht V. 10a auch nur Reassumtion von V. 9a.

So ist uns in diesem fortlaufenden Abschnitte eine doppelte Handauflegung absteigend begegnet: zuerst die der Israeliten auf die Leviten (V. 10, wo übrigens die Weglassung des „Hauptes", ohne die Sache selbst zu ändern, wie schon oben bei Josua Num. 27, 18. 23 u. Deut. 34, 9., die den Menschen auszeichnende ist, S. 297), eine Handlung, durch welche das Volk sich selbst (*ad hoc*) auf die Leviten übertrug und diese nun das Volk insoweit in sich concentrirten, wonach sie erst dasselbe (näher die grundsätzlich gottgeweihten Erstgeborenen) im Gottesdienste wirklich vertreten konnten; * — alsdann hinwiederum die Handauflegung dieser also qualificirten Leviten auf das Haupt der Farren (V. 12), indem nun diese wieder eine Selbstübertragung der Leviten auf sich erdulden mussten, nämlich, nach der concreten Intention, deren sündiges Wesen auf und in sich übernahmen, auf dass sie einestheils damit beladen und in den eben durch die Sünde verdienten Tod gehend die Leviten in realer Vertretung wirklich entsündigen (חטאת V. 12), wie sodann anderntheils dieselben im (essentiell aufsteigenden) Brandopfer (עלה ebend.) mit dem himmlischen Herrn wieder einigen könnten. ** S. nachher II.

* Gegen den vorgeführten klaren Text ist auch hier die Erklärung von Merx, die Handauflegung sey nur Bezeugung der Israeliten, „dass sie [die Leviten] die auserkorenen Tempeldiener sind." Käme diese „Bezeugung" nicht vielmehr Mosen und den Priestern zu? Und entspräche dem nicht auch weit besser der Ausdruck durch das Wort?

** Vergl. Oehler a. O. S. 618 f. 633; unt. S. 304. — Die in der HA. als einer Selbstübertragung so, je nach den Umständen, auch mitliegende Schuldübertragung hat Philo durch Nichtbeobachtung des Textes und Eintragung einer darin gar nicht miterwähnten Handlung (des Sichwaschen) in eine — Unschulderklärung verkehrt, de vict. (ed. l. p. 838 sq.): *ἀπονιψάμενος ὁ προσάγων τὰς χεῖρας ἐπιφερέτω τῇ τοῦ ἱερείου κεφαλῇ — τὰς δ' ἐπιτεθειμένας τῇ τοῦ ζώου κεφαλῇ χεῖρας δεῖγμα σαφέστατον εἶναι συμβέβηκε πράξεων ἀνυπαιτίων καὶ βίου μηδὲν ἐπιφερομένου τῶν εἰς κατηγορίαν, ἀλλὰ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς συνᾴδοντος — ὡς ἅμα τῇ τῶν χειρῶν ἐπιθέσει δύνασθαί τινα παῤῥησιασάμενον ἐκ καθαροῦ τοῦ συνειδότος τοιαῦτα εἰπεῖν· αἱ χεῖρες αὗται οὔτε δῶρον ἐπ' ἀδίκοις ἔλαβον, οὔθ' αἵματος ἀθώου προσήψαντο, οὐ πήρωσιν, οὐχ ὕβριν, οὐ τραῦμα, οὐ βίαν εἰργάσαντο, οὐκ ἄλλῳ παρ' οὐδενὶ τῶν κατηγορίαν ἢ ψόγον ἐχόντων ὑπηρέ-*

Der Plural (Dual) der Hände ist hier allenthalben durch die Pluralität der Handauflegenden bedingt.

Specifisch verschieden von dieser durch Handauflegung des eben durch solche Selbstübertragung zu seiner Stellvertretung im göttlichen Dienst bevollmächtigenden Volkes bewirkten und schon dadurch niedrigeren Levitenweihe ist die Weihe zu — II. dem **Priesteramte** (Ordination im höheren und eigentlichen Sinne).

Der Ritus der Weihe zu diesem, wobei auch schon die reinigend vorbereitenden Acte gegen die zum Levitenamte überall potenzirt werden, die eigentliche Bevollmächtigung aber von Obenher, von Gott selbst kommt, ist berichtet Exod. 29, 1 ff., Lev. 8, 1 ff. Der Zweck der Priester-Ordination wird gleich zu Anfang (Exod. 29) dahin angegeben, לקדש אתם לכהן לי, „zu heiligen sie“ (also nicht bloss „zu reinigen“, wie bei den Leviten Num. 8, 6. 7), „um Priesterdienst zu thun Mir.“ Die Vollziehung dieser Ordination aber geschieht in folgender Weise. Ein Farre und zwei vollkommne Widder, zugleich mit einem Speisopfer von Süssbrodt, ölgenetzten Süsskuchen und ölgesalbten Süssfladen von Weizenmehl (dieses Backwerk in Einem Korbe), wurden bereit gehalten. Die Gemeine versammelte sich im Vorhofe und ward von Mose auf die göttliche Institution hingewiesen (Lev. 8, 4 f.). Nun sollte Moses — auch hier unmittelbar Berufener und Beauftragter Jehovahs — Aaron und seine Söhne vor die Stiftshütte bringen und mit Wasser waschen, hierauf Aaron mit der heiligen Kleidung wie auch seine Söhne investiren und überdem Ersterem (als dem werdenden Hohenpriester) das Haupt mit aufgegossenem Oel salben. Jetzt wird zuerst der Farre herangeführt, auf dessen Haupt Aaron und seine Söhne ihre Hände legen (im selbstverständlichen Plural-Dual, wie auch im Folg.). Eine Weihe des Stieres durch Aaron und seine Söhne konnte das schon darum nicht seyn, weil diese eben jetzt selbst erst noch

τησαν, ἀλλ᾽ ὑποδιάκονοι πάντων ἐγένοντο καλῶν καὶ συμφερόντων, ἅπερ τῇ σοφίᾳ καὶ νόμοις καὶ καλοῖς καὶ νομίμοις ἀνδράσι τετίμηται. Wie hätte ein solch normales Selbstbewusstseyn nun erst noch überhaupt eines blutigen Sündopfers bedurft? —

darin begriffen sind, ihre Weihe zu empfangen, die sie also jetzt selbst noch nicht vollständig besitzen, vielmehr eben auch erst mit diesem Stücke vollständig erhalten sollen. Darum ist es auch hier, wie überall, eine vorgängige Uebertragung der eigenen persönlichen Wesenheit *ad hoc* auf das alsbald zu opfernde Thier, welches daher „der Sündopferfarre" heisst (פַּר הַחַטָּאת, Lev. 8, 2. 14 vergl. unt. Exod. 29, 14), sofern in und mit ihm die Initianden absterben und den durch ihre Sünden verdienten Tod („der Sünde Sold" Röm. 6, 23) erleiden. Den also inficirten Stier soll daher Moses, Jehovahs Beauftragter, schlachten, von dem Blute mit seinem Finger an die Hörner des Brandopferaltars thun, das ganze übrige Blut aber an dessen Grund ausgiessen, sowie die namhaften inneren Theile (den Schmeer an den Eingeweiden, den grossen Leberlappen* und die Nieren mit ihrem Fett), als das Bedeutsamste, Edelste und Süsseste (vergl. ob. S. 100), auf den Brandopferaltar zum Verdampfen bringen (הִקְטִיר), das Fleisch dagegen sammt Haut und Mist ausserhalb des Lagers verbrennen. „Ein Sündopfer ist es" (Exod. 29, 14). Das Wesentlichste bei diesem Acte ist zunächst das Sterben und damit identische Blutvergiessen, denn „die Seele des Fleisches ist im Blute, und Ich (Jehovah) habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen, denn das Blut es sühnet בַּנֶּפֶשׁ d. h. durch die (ihm inwohnende, oder auch für die) Seele," Lev. 17, 11. Weiter aber entsprechen die genannten Innenorgane des Opferthieres wohl den seelischen Innenorganen des in ihm vertretenen Menschen, welche demnach — analog dem an die Spitzen des Altars gestrichenen Bluttheiles gegenüber der unten ausgegossenen übrigen Blutmasse — in der Vernichtung zugleich gerettet, nämlich ein im Brandduft aufsteigend Gott geweihtes wie genehmes und mit Ihm sich vereinigendes Opfer werden.**

So ist die Sünde der zu weihenden Priester mit und in

* Luth. das Lebernetz; vergl. Oehler S. 639.

** Vergl. S. 302. Oehler S. 632 f. die Verbrennung als die Vollendung der Hingabe von Seiten des Opfernden und als die vollzogene Hinnahme der Gabe von Seiten Gottes.

dem Ersterben des sie übertragenden Sündopferfarren gesühnt. — Und was sollen die beiden Widder? Hiervon handelt Exod. 29, 15 ff., Lev. 8, 18 ff. Zuvörderst soll dem einen, zum Brandopfer bestimmt, daher Lev. 8, 18 „der Brandopferwidder“ (איל העלה) genannt, Aehnliches widerfahren. Es sollen nämlich Aaron und seine Söhne ihre Hände auf sein Haupt legen, dann Moses ihn schlachten, mit seinem Blute auf den Altar ringsum sprengen, ihn zerlegen, Eingeweide und Schenkel (Keulen) waschen und sie auf die übrigen Stücke und das Haupt legen, und das Alles, sonach den ganzen Widder, nach dem Altare zum Verdampfen bringen. „Ein Brandopfer ist es für Jehovah, ein Huld-Geruch (* ריח ניחח), eine Opferfeuerung für Jehovah ist es“ (Exod. 29, 18. Lev. 8, 21). Im Stiertode, als einem „Sündopfer“, sind die Priester negativ sündlos geworden, und zugleich ist auch schon das Wesentlichste der Innenorgane in Brandduft aufgegangen und dies bereits in das jetzige Widderbrandopfer herübergreifend. In diesem aber, in dem Widdertode, als einem (totalen) „Brandopfer“, dem sich die Priester ebenfalls durch Handauflegung übertragen haben, erheben sie sich, Gotte ein Gnadengeruch, nicht mehr bloss mit seelischen Innenorganen, sondern nun ganz und gar („mit allen Organen der Seele und des Leibes“**) zur Vereinigung mit Gott, zu seinem forthin ausschliesslichen Dienste.

Vom andern Widder handelt sodann Exod. 29, 19 ff., Lev. 8, 22 ff. Dieser heisst Lev. 8, 22. 29 (Exod. 29, 22. 26 f. 31) „der Vollmachtswidder“ (איל המלאים), was bei der Levitenweihe ganz fehlte. Auch diesem legen Aaron und seine Söhne die Hände auf sein Haupt (das drittemal), und wiederum schlachtet ihn Moses und thut von seinem Blute an Aarons und seiner Söhne rechtes Ohrläppchen (die Ohrspitze), rechten Daumen und rechte grosse Zehe — sonach an die Organe zum Vernehmen (des göttlichen Wortes), zum (göttlich-priesterlichen) Handeln und zum Wandeln (im Heiligthum), sprengt das übrige Blut an den Altar ringsum, nimmt dann hiervon mit Salböl (sonach Heiligung im Blut und h. Geist)

* ניחח *placatio, placamen, placamentum.*

** Keil, BB. Mos. II, 59.

und spritzt es auf Aaron und seine Söhne wie auch auf die beiderseitigen Gewande, wodurch die Personen und ihre Kleidung heilig werden. Das Fett, den Fettschwanz, den Eingeweideschmeer, den grossen Leberlappen und die Nieren mit ihrem Fette sammt dem rechten Schenkel (Keule) soll Moses nehmen, dazu auch aus jenem Süssbackwerkkorbe (S. 303) einen Brodtlaib, einen Oelkuchen und einen Oelfladen, und dieses alles auf die geöffneten Hände (כפים) Aarons und seiner Söhne legen und diese Stücke (אתם s. v. a. הכל, s. f. V., Exod. V. 24. Lev. V. 27) weben zu einer Webe vor Jehovah, hierauf dieselben wieder von ihren Händen nehmen und zum Verdampfen nach dem Altare bringen auf das Brandopfer: „eine Vollmacht [Amtsbevollmächtigung] ist es zu einem Huldgeruch, eine Opferfeuerung ist es für Jehovah“ (Lev. 8, 28). Und so weiter, Exod. 29, 26 ff., Lev. 8, 29 ff., wovon hierher nur noch dies gehört, dass der Brustknorpel (חזה) des Thieres, als Webe vor Jehovah gewebet, Mosen zum Antheil werden, Aaron und seine Söhne aber das Fleisch des Widders an der Stiftshüttenthür kochen und sammt dem übrigen Backwerk (im סל המלאים, „Vollmachtskorbe“), ohne Theilnahme eines Laien (זר), essen und den Ueberrest von allem mit Feuer verbrennen sollen.

Dieser letzte Fall begreift also die auf den vorgängigen Basen (der gesammten Entsündigung und totalen „Heiligung“) stehende Ausrüstung zu allem priesterlichen Special-Thun und Geniessen.* Erfolgt aber auch das nur auf Grund der Händeauflegung der Consecranden auf den Widder, so geben diese auch hier erst sich selbst gänzlich hin an das, wovon sie, nachdem es vor Jehovah gewebet und einestheils Sein und Seiner directen Beauftragten Antheil geworden, anderntheils Gegengaben, nämlich die priesteramtlichen Specialfähigkeiten ebenso wie alle Priester-

* So מלאים einerseits als Uebergabe des den Priestern zustehenden Rechts, die Fettstücke auf dem Altare des Herrn darzubringen, wie andererseits als Belehnung mit Gaben, die sie künftig für ihren Dienst empfangen sollen, Keil a. O. S. 61. Man vergleiche noch zur Erläuterung Exod. 29, 33 למלא את ידם לקדש אתם und Lev. 8, 33 עד יום מלאת ימי מלאיכם כי שבעת ימים ימלא את ידכם (d. i. ebenfalls mit Vollmacht ausrüsten die Hand).

genüsse (Fleisch und Brodt) zurückempfangen; sie erhalten also, nachdem sie erst sich selbst Gott in dem Widder hingegeben, sich selbst vollkommner, nämlich geschickter und reicher zurück.

Die dreimalige Auflegung der Hände auf die drei verschiedenen Thiere aber wird so jedesmal zu einem Aufgehen in ihnen je *ad hoc*, wodurch den Handauflegenden selbst staffelförmig zu Theil wird 1) negativ: Entsündigung; 2) positiv: Heiligung und Gottgenehmheit der ganzen Persönlichkeit; 3) speciell und specifisch: priesterliche Amtsvollmacht mit allen activen und passiven Rechten.

Hierbei ist hervorzuheben, dass nur die Weihe zum niederen Tempel- und Gottesdienste, dem Levitenamte, durch Handauflegung der Gemeine auf die Consecranden eingeleitet, die zu dem Priesteramte hingegen ohne passive menschliche Handauflegung und bloss durch Vermittlung von Opfern mit dreifacher Handauflegung auf die Dreizahl derselben durch die Consecranden vollzogen ward.

Hat uns nun bisher die mittelst Handauflegung erfolgende Segens-, Majestäts- und Geistesübertragung zu complicirten Acten dieser Art, in gleichsam prismatischen Erscheinungen, immer aber mit gleichem Grundtypus, nämlich zur Handauflegung der Gemeine auf Einzelne (zum Zweck der Vertretung jener im Gottesdienst) und hinwiederum zur Handauflegung Einzelner auf Thiere (zum Zweck selbst-mittheilender und darin selbst-opfernder Sühne und Weihe) geführt, so treten nunmehr diese bisher z. Th. ineinandergreifenden Acte auch ganz gesondert auf, und zwar finden wir dann namentlich sündeübertragende Selbstmittheilung auf Opferthiere theils *a*) Einzelner für sich, theils *b*) für die ganze Gemeine.

a) Ersteres, die Handauflegung Einzelner im ganzen Volke (Laien oder Priester) zur Sündenübertragung für sich, wird entsprechend generell eingeführt zu Anfang des Lev. (1,2) mit (כי יקריב) אדם (jedermann). Den als Brandopfer zur Wohlgefälligkeit des Darbringers (לרצנו V. 3) zu opfernden fehllosen Farren führt derselbe an die Thür der Stiftshütte, legt seine Hand auf dessen Haupt, damit Wohlgefallen ihm selbst werde (ונרצה לו), ihn zu

entsündigen (V. 4),* und schlachtet ihn auch selbst (ושחט) vor Jehovah (V. 5), worauf nun erst die im directen Plural-Subject und entsprechenden Plural-Prädicat eintretenden aaronitischen Priester (collectiv ausgedrückt, aber wohl individuell gemeint, s. u.) das Blut darbringen und auf den Altar sprengen ringsum, die zerlegten Theile des enthäuteten Körpers aber, den Kopf und den Schmeer, auf geschichtet entzündetem Holz, sowie auch die gewaschenen Eingeweide und Schenkel auf dem Altar in Feuer und Dampf aufgehen lassen: „eine Huldgeruchs-Opferfeuerung für Jehovah.“

Im Einzelnen macht es hier beim Opferritus selbst keinen Unterschied, ob das sündige Individuum α) ein Häuptling, oder β) ein gewöhnlicher Israelit war. Im ersteren Falle, wenn sich ein נשיא verfehlt hatte (Lev. 4, 22 ff.), brachte er einen fehllosen Ziegenbock, im anderen Falle, wenn es נפש אחת מעם הארץ (V. 27 ff.) d. h. „eine Seele aus dem Landes-Volke“ war,** brachte dieselbe eine Ziege oder ein weibliches Schaf dar: nun legte die sündige Person dem Thiere ihre Hand auf das Haupt und schlachtete es an der Brandopferstätte vor Jehovah, worauf der Priester von dem Blute mit seinem Finger an die Hörner des Brandopferaltars that und das übrige am Grunde desselben ausgoss, das Edelfett aber nach dem Altare zum Verdampfen brachte (vergl. ob. S. 304). — War aber die Einzelperson, die sich versündigt hatte, etwa gar

* Also nicht, wie nach einem verbreiteten Irrthum (S. 291) auch Bauer S. 349, der Priester ist es, der als solcher dem zu schlachtenden Opferthiere, „die Hände aufs Haupt legt“ cet., wogegen Bähr II, 291 vgl. 341 u. Oehler a. O. S. 627. Eine Handauflegung des Priesters statt des Darbringers findet sich nur in den bemerkten singulären Fällen. Dasselbe gilt auch von der nachfolgenden Schlachtung, die ebenfalls der Darbringende selbst vollzieht (Bähr II, 341), s. nachh. (S. 309). Nur bei der Priesterweihe selbst fanden wir, dass Moses die Opferthiere schlachtete (S. 304 f.). Dieses alles nach innerer Consequenz.

** Darunter gehörte auch der gemeine Priester als Individuum. „Der in den Sündopfern gemachte Stufenunterschied bemisst sich nämlich nicht einfach nach der theocratischen Rangordnung der Opfernden, sondern danach, ob vermöge der theocratischen Stellung der Opfernden ein grösserer oder kleinerer Kreis in Mitschuld gezogen worden ist.“ Theol. Lit.-Bl. 1864. 1. S. 10.

γ) der Hohe-Priester (הכהן המשיח Lev. 4, 3), welcher damit, als Repräsentant des Volkes vor Gott, zugleich das ganze Volk in Verschuldung gebracht hatte (לאשמת העם*), so brachte er einen fehllosen Farren zum Sündopfer vor die Stiftshütte, legte seine Hand auf ihn, schlachtete ihn, brachte von dem Blute zur Stiftshütte und besprengte mit dem hineingetauchten Finger siebenmal den Vorhang des Allerheiligsten, that davon auch an die Hörner des Rauchopferaltars im Heiligen, goss hierauf das Blut an den Grund des Brandopferaltars im Vorhofe aus und zündete das abgenommene Edelfett des Innern mit den Nieren cet. (S. 304) darauf an u. s. f.

Hat dagegen *b*) die ganze Gemeine, als solche, sich unwissentlich wider ein göttliches Gebot vergangen (Lev. 4, 13 ff.), so legen die Aeltesten der Gemeine, als Repräsentanten derselben, ihre Hände auf einen von ihnen zuvor als Sündopfer vor die Stiftshütte gebrachten Farren, den einer von ihnen schlachtet (ושחט V. 15 im Singular**), worauf der Hohepriester mit dem Blute und dem Edelfette thut wie vorhin bei seiner eigenen Versündigung.

Gleicherweise, doch nicht ohne in den Umständen lie-

* Dass die Sünde nur von eigentlichen Amtshandlungen zu verstehen sey (Oehler a. O. S. 646), sagt die Stelle selbst nicht. Vielmehr ist wohl jede Sünde des Hohenpriesters eine Amtssünde und Mitversündigung des Volkes. Eine der hohen Würde gleich erhabene Idee! Daher auch ein so verschiedenes Gebahren mit der Handauflegung in diesem Falle und nachher in *b*. — Bei dem eigentlichen und directen Schuldopfer (אשם) ist die HA. mehr als zweifelhaft, s. Lev. 7, 1—7 und Knob. z. d. St.; dagegen Oehler a. O. S. 645. (Vgl. ob. S. 289.)

** Also eben „einer der Aeltesten", Keil, BB. M. II, 37: wie es ja auch nur dem Bisherigen analog und ein zur Bedeutung des Opfers wesentlich gehöriges Moment ist, dass der schuldige Theil selbst sein Opfer schlachtete und darauf erst die priesterliche Action eintrat (ob. S. 308). Hatten freilich, wie hier die Aeltesten, Mehrere die im Namen des Volks selbst- d. h. sünde-übertragenden Hände (in selbstverständlichem Plural) dem Thiere aufgelegt, so konnte es nun im Hauptwerke freilich nur Einer schlachten, woher jetzt eben der Singular (שחט), welcher auch nicht einmal impersonell (man) erklärt zu werden braucht. Unnöthig ist die Aenderung des Textes ושחט in den Plural ושחטו von Merx a. O. S. 178.

gende Besonderheiten, geschah es später, als Hiskia die lange unterbliebenen heiligen Bräuche wiederherstellte, 2 Chron. 29, 20 ff., dass in seiner Gegenwart die Obersten der Stadt (שרי העיר) vor das Heiligthum brachten 7 Farren, 7 Widder, 7 Lämmer und 7 Ziegenböcke zum Sündopfer über das Reich und über das Heiligthum und über Juda (V. 20 f.). Und zwar brachten sie, nach Opferung der Rinder, Widder und Lämmer (V. 22), „die Sündopferböcke herzu angesichts des Königs und der Gemeine und legten ihre Hände auf sie“ (V. 23), worauf die (hier V. 24 wie V. 22 für die Gesammtheit, nicht für ein Individuum, handelnden, ja auch selbst mit zu sühnenden) Priester sie schlachteten (und Blut sprengten) — „um zu sühnen ganz Israel“ (V. 24).

Nur ganz denselben Sinn der Selbstübertragung hat die Handauflegung endlich auch in

F) der Dank- oder Bittübertragung auf ein Opferthier.

Das geschieht nämlich in den שְׁלָמִים (Sing. שֶׁלֶם Am. 5, 22) d. i., von שָׁלֵם *integrum esse*, *oblationes pro integritate*, für Heils-Zustand, Heils-Opfer, LXX σωτήρια, sey es für schon empfangenes oder noch erwartetes, nur gewünschtes Heil, da ja ausserdem für das letztere, das in aller Religion so wichtige Bittgebet, im alttestamentlichen Cultus alle Formen gefehlt hätten.* Sie bestanden in Rindern, Schafen und Ziegen (Lev. 3, 1 ff. זבח שלמים). Der Ueberbringer soll diesem Opfer an gewohnter Stätte seine Hand auf das Haupt legen (V. 2. 8. 13) und es schlachten, worauf priesterlicherseits das Blut an den Altar ringsum gespritzt und die edlen inneren Fetttheile mit den Nieren cet. (beim Schafe auch der Fettschwanz) nach dem Altar auf das Brandopfer zum Verdampfen gebracht werden, „eine Huldgeruchs-Opferfeuerung für Jehovah“ (V. 5 vgl. V. 9) oder „eine Opferfeuerungs-Speise für Jehovah“ (V. 11). — Der Grundsinn der Handauf-

* Oehler a. O. S. 637 („שֶׁלֶם das vollkommene Friedensverhältniss zu Gott“). Für das blosse Dankopfer (bez. auch anticipirt) würden, als vom Piel שִׁלֵּם vergelten, wohl auch besonders entsprechende Piel-Bildungen erwartet, wie diese ja in שִׁלֵּם Deut. 32, 35; שִׁלּוּם Hos. 9, 7. Mich. 7, 3. Jes. 34, 8 und שִׁלֻּמָה Ps. 91, 8 vorkommen.

legung ist aber auch hier, dass man in dem Opferthiere gleichsam selbst aufgeht, oder dass der Darbringende die ihn im Moment ganz und gar erfüllende Intention auf einen alsbald vor Gott kommenden Vicar überträgt, wobei zugleich „in der Blutsprengung das Moment der Sühne als der Voraussetzung aller Gnadengemeinschaft mit Gott aufgenommen ist" (Oehler S. 639). Eben wegen jener Grundidee der HA. kann dieselbe überhaupt bei allen Privatschlachtopfern vierfüssiger Thiere, nicht aber bei Erstlingen, Zehnten und dem Passahlamm vorkommen (s. ob. S. 286), welche einfach schuldige Abgabe ohne alle Stellvertretung sind, weshalb man sich auf sie natürlich nicht selbst-übertragen konnte.

Doch wir müssen noch einmal zu der Sündenübertragung auf Opferthiere (**E**) zurückkehren und zwar zu dem Schlusse des Abschnitts, wo dies für die ganze Gemeine geschah (S. 309 f.). Folgte dort der selbst-substituirenden Handauflegung allemal das Schlachten, wie eben auch in **F**, so tritt in dem jetzt noch zu erwähnenden Falle nach der Handauflegung etwas ganz Anderes ein. Diese andere, heterogene Seite allgemeinster Sühnungsmodalität ist die Entsendung des Sündenbocks in die Wüste, Lev. 16, 21 f.

Es geschah am grossen Versöhnungstage, an welchem der Hohepriester nur das eine mal im Jahre und ganz allein das Allerheiligste betrat und die im Laufe des ganzen Jahres ungesühnt gebliebenen Sünden des Hohenpriesters und seines Hauses wie die des gesammten Volkes gesühnt wurden.*

Der Verlauf ist nach Lev. 16, 5 ff. wesentlich dieser. Es wurden dargebracht von Seiten der Gemeine zwei Ziegenböcke zum Sünd- und ein Widder zum Brandopfer (V. 5), für den Hohenpriester selbst aber und sein Haus zum Sündopfer ein Farre (V. 6. 11 ff.), von dessen Blute mit dem Finger einmal auf den in Räucherduft zu verhüllenden Gnadenstuhl vorn und dann

* Auch hierbei wird jedesmal ein der Schrift selbst fremdes — vielmehr ausnahmsweise nur V. 21 berichtetes — wörtliches Sündenbekenntniss angenommen im Targ. ויכפר באשתעות מילא („er soll sühnen durch Aussprechen der Worte") V. 6. 11. 16 (J. Levy, Chald. WB. üb. d. Targumim, S. 74). Vergl. dageg. ob. S. 298 u. a. wie auch unt. S. 319 u. a.

siebenmal vor demselben zu sprengen (V. 14). Ueber die beiden Böcke wurden, nachdem sie vor Jehovah an die Stiftshüttenthür gestellt worden (V. 7), zwei Loose geworfen, das eine ליהוה („für Jehovah“), das andere לעזאזל („für Asasel“),* V. 8. Der, auf

* Ueber עזאזל s. Bochart, Hieroz. Frcf. 1675. 2, 54 „*de hirco Azazel*“, T. I. p. 650—662; Spencer, de legg. Hebr. rit. III, 8 „*de hirco emissario*“, ed. Hag. 1686. p. 450—504; Deyling, obss. ss. I, 18 „*de hirco emiss. Christi figura*“; J. J. Schröder, „*de Azazelis hirco ejusq. ritib. ac myster.*“ 1725; C. G. Cluge, 1728; P. Schaffshausen, 1736; Lund, jüd. Heiligth. Hamb. 1738. S. 1167 ff., Literat. 1171; Hermannsen, „*obss. de nom. Azazel*“, 1833; Vaihinger in Herzogs R.-E. I, 634 ff. — עזאזל ist wegen der auch formellen Gegenüberstellung zu ליהוה (und weil nur zwischen Person und Person Loosen stattfinde, Spenc. 454) offenbar Bezeichnung einer Jehovah gegenüberstehenden, ebenso concreten Macht und Persönlichkeit, welcher das zweite Loos den zweiten Bock zuweist, also ein selbstbewusster, böser Geist oder vielmehr, eben nach jener directen Gegenüberstellung zu יהוה, der böse Geist (Satan), welcher sammt seinen Dämonen auch sonst die Wüste bewohnt, s. Jes. 13, 21 ושעירים ירקדו שם (vergl. Gesen. Comm. I, 2, 465 f.); 34, 14 ושעיר על רעהו יקרא, worüber im folg. Art. (vgl. S. 317); und im N. T. Matth. 4, 1 *ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον — πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου*, Marc. 1, 12 f. Luc. 4, 1 f.; Matth. 12, 43 *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων, ζητοῦν ἀνάπαυσιν καὶ οὐχ εὑρίσκει*, Luc. 11, 24; vergl. Apoc. 18, 2 und Bar. 4, 35. Tob. 8, 3 (woher auch die Neigung der Dämonischen zu Grüften und Bergen, Marc. 5, 2. 5. Matth. 8, 28; Luc. 8, 27. 29); vgl. auch noch B. Henoch C. 10 (der böse Geist Azazel, an Händen und Füssen gebunden, in eine dazu geöffnete Kluft der Wüste Dudael [Kessel Gottes] gelegt und mit Steinen und Finsterniss bedeckt, was nach Dillm. S. 100 mit Bez. auf Lev. 16, 10. 22). So verstehen denn עזאזל I) entw. überh. von einem Dämon (B. Henoch, s. vorh., 8, 1 vgl. 6, 7) oder noch zutreffender (vgl. Vaih. 635 f.) von „der Teufel Oberstem“ (Matth. 9, 34. 12, 24): Orig., Epiph.; Aben-Esra (cabbal.) u. a. Rabb. (vgl. Boch. I, 652) mit der jüd.-christl. u. muhamm. Tradition; auch Gnostiker (b. Epiph. Haer. 34); ferner Spencer 458 sqq., Rosenm. z. Lev. 16, 8 vgl. A. u. N. Morgenl. II, 192, de W., Gesen. Thes., Hengstenb. BB. Mos. 166 ff., Baumgart. Pent. II, 184 f., v. Ew., Keil (Arch. I, 404. 407 f.), Vaih. 636, Hävernick, Theol. d. A. T. 2 A. S. 119 f. u. d. Herausg. H. Schultz, B. Bauer s. u. — Die Bedeutung von עזאזל ist in diesem Falle: 1) der Geschiedene, von עזל sich fortmachen, vergl. אצל scheiden, und zwar in der hochsteigernden Form Pealal und mit Erweichung des Schlussconsonanten der ersten Sylbe in einen Vocal, wie חצוצר (s. v. Ew. ALB. §. 157 c; Ges. LG. S. 497 als קטוטל): und zwar dies entweder moralisch, als

welchen das erstere Loos fiel, ward als Sündopfer für des Volkes Sünden dargebracht und geschlachtet und von sei-

„der Fernstehende, Abtrünnige, Verabscheuungswürdige, Gott-sey-bei-uns“ (Hengstenb., Baumg., Vaih.), oder vielleicht auch local als der Verbannte, Einsiedler, Wüstengebieter (s. Hävern. 119), wohingegen das abstr. Neutrum als „das Unreine, Unheilige, die Sünde“ durch seinen Gegensatz und den Zusammenhang unmöglich wird (s. Ges. Thes. II, 1013); — denselben concreten bösen Geist finden Andere in den Ableitungen 2) von עז אצל, *fortis abiens s. fugiens* (Spenc. 454 sq.; vgl. Movers, Phön. I, 370 f., naturhistorisch, doch zugleich mit Vergl. eines aram. עזיז, *fortis*, für Mars, s. u.), wo aber viell. der „abgewichene Engel“ (wie סַמָּאֵל nach Coccej. eig. סָר מֵאֵל) noch entsprechender seyn würde, und 3) von עזז אל d. i. entw. Gottes-Kraft (möglicherweise ein Engelname aus der Zeit vor dem Abfalle, wie גבריאל, רפאל, מיכאל), oder „Gottes-Trotz“ (Fürst) und Gott-befeindend (b. Ges., Thes.), während im Contrast hierzu St. Le Moyne (b. Deyl. p. 78) in ע׳ den, doch gewiss ליהוה nicht gegenüberstehenden, allmächtigen Gott selbst zu finden glaubte. — Eine bes. den alten Ueberss. geläufige Auffassung von עזאזל ist II) die als Bezeichnung des Bockes selbst, sey es als Nom. pr. (Philo), oder als N. app., und zwar dieses entw. von einem ebenso formell wie sachlich unzulänglichen arab. عزل „Lastthier“ (Merx), oder von עז אזל, *τράγος ἀπερχόμενος* (Aq., Symm.), „*hircus emissarius*“ (Vulg.), „lediger Bock“ (Luth.) m. Talm., Theodoret A. b. Bähr II, 666, auch v. Hofm. Schriftb. I, 431 f. („der Hinwegkommende, Fernling“), und ebenso hierneben LXX Lev. 16, 26 *διεσταλμένος εἰς ἄφεσιν*. (gleichwie auch sonst *ἄφετα*, *ἄνετα* ins Freie gelassene Weihopferthiere, s. Wits. Aegypt. ed. 2. p. 120 sq., Deyl. p. 83): da doch weder עז Bock, sondern Ziege ist, noch dies durch das hinzugefügte Masc. אזל gebessert wird. Hiermit keineswegs synonym ist eine dritte Uebers. der LXX in V. 10 *ἀποπομπαῖος* od. *εἰς τὴν ἀποπομπήν*, worunter vielmehr ein *ἀποτρόπαιος* oder *ἀλεξητήριος* (*λύσιος*, *φύξιος*, *deus averruncus*) und dann bei Verwerthung des ל ein solchem vermeintlich unglückabwendenden Götzen (s. ob. I.) zugedachter Sendling verstanden zu seyn scheint. Ueber solche Versöhnungen negativer Mächte, bes. auch beim Typhon in Aegypten, Plutarch. Is. c. 73. Macrob. Saturn. 3, 7 vgl. Wits. 35 sq. 119, Boch. I, 651 sq., Deyl. 81 sqq., Hengstenb. 178 f., Movers 367 f. (s. ob. I.), Hävern. 120, Diestel (üb. Set-Typhon, Asasel u. Satan, in Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1866. II), und bei den Indern Graul, Reise III, 296 ff., Keil, Arch. I, 408; hat man doch auch einen arabischen oder gar erst babylonischen Ursprung des עזאזל vermuthet, s. R. Dozy u. G. Rösch in Jahrbb. f. D. Theol. XI, 2 (1866) S. 345. — Wie nun aber auch hier die positive Originalität gewiss bei den göttlichen Institutionen anzunehmen (vergl. S. 317 f.), so ist daraus auch

nem Blute ebenfalls im Allerheiligsten auf und vor den Gnadenstuhl gesprengt zur Sühne des Heiligsten, wie ebenso

nach anderen, occidental. Seiten des Heidenthums, obschon dann allezeit verderbt, transpirirt, z. B. in den Lupercalien, bei denen nam. Ziegen und Böcke unter merkwürdigen und vielgedeuteten Cerimonien geopfert wurden, wovon Heffter, Rel. d. Griech. u. Röm. S. 542 f.: „Es wurden 2 Jünglinge aus edlen Familien herzugeführt; diesen wurde das blutige Opfermesser an die Stirn gestrichen, worauf sogleich Andere ihnen das Blut mit in Milch getauchter Wolle abwischten [vgl. folg. S. traditionell-hebr. Riten u. Jes. 1, 18], nach welcher Procedur die Jünglinge laut auflachen mussten. — Jene Jünglinge, nach dem Beinamen des Faunus selbst Luperci (gr. *λυκόοργοι, λυκοεργεῖς*, Wolfsabwehrer) genannt, entkleideten sich, machten sich von den Fellen der geopferten Böcke und Ziegen einen Schurz um die Lenden, desgleichen Riemen, nahmen diese in die Hand und liefen damit von der heil. Opferstätte, die am palatin. Hügel sich befand und Lupercal genannt wurde, durch die Stadt. Verheirathete Frauen stellten sich ihnen in den Weg und liessen sich mit den bockledernen Riemen schlagen, um von sich die Schmach der Kinderlosigkeit abzuwenden und leichte Geburten zu haben. Es ward dies zugleich als eine Sühnung, als eine Reinigung vom Bösen angesehen; deshalb hiess der Tag des Festes auch *Februatus*, Tag der Reinigung, näml. von bösen Einflüssen, Zaubereien, — das Fell aber *Februum*, und selbst der Monat, in welchem das Fest gefeiert wurde, bekam den Namen *Februarius*. Es rührt diese Cerimonie gewiss aus der frühesten Zeit her, weil sie so roh ist. Aehnliches ist auch in Hellas üblich gewesen.“ Auch sonst dem Faun ein Bock geopfert b. Horat. Od. 1; 4, 11 sq. 3; 18, 5: s. d. folg. Art. — Eine weitere Erklärung des עזאזל ist dann III) die als eines Orts, entw. Nom. pr. einer nicht näher constatirten Stätte am Sinai, von welcher der Bock angeblich hinuntergestürzt wurde, Kimchi, Aben-Esr. A. b. Saubert, sacrif. 566 sq., Lund 1168, Deyl. 79, oder Nom. app. als „Gottes-Klippe“, vom arab. *azaz* oder dem hebr. עז hart od. rauh, und אל Gott, Jonath., Arr., s. b. Boch. 653, Spenc. 451, Vaih. 634. — Ausser diesen bisherigen concreten Auffassungen giebt es endlich IV) auch noch eine abstracte, wonach עזאזל von obiger Ableitung s. v. a. das arab. *azazil* mit Plur. fract. *χωρισμοί, ἀναχωρήσεις, separationes, recessus et secessus* (Boch. I, 653 sqq., vgl. H. Schultz zu Häv. Theol. d. A. T. 119), hiermit aber לעזאזל entweder (gleichsam auf Nimmerwiedersehn) „zu gänzlicher Hinwegschaffung“ (Bähr II, 668, Steudel, Theol. d. A. T. 231, A. s. b. v. Hofm. Schriftb. I, 431); oder „*secessioni*“ (Reland, antt. ss. p. 434), „für die Einöde“ (bestimmt, Boch. 655), wogegen aber schon der dann tautologische Zusatz המדברה Lev. 16, 10 wie die so eintretende form. Incongruenz der stricten Gegensätze ליהוה und לעזאזל

auch zu der des Heiligen (V. 15 f.), sodann aber auch draussen davon, und zwar hier zugleich mit Blut des Farren, an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen und siebenmal ringsum darauf gesprengt (V. 18 ff.),* aber ohne dass bei diesem Sündopfer des Volks ebenso wie bei dem des Hohenpriesters eine Handauflegung erwähnt würde, die nach KEIL (Arch. I, 410 vgl. KÜPER 111) selbstverständlich wäre, aber vielmehr wohl theils durch die alsbald nachfolgende ausdrückliche und besonders solenne (real und auch verbal gleichsam duplicirte) Handauflegung auf den Wüsten-Sündenbock compensirt und überflüssig ward, theils auch vielleicht um deswillen bis jetzt zu unterbleiben hatte, weil die Sühnung bis daher zugleich den nicht ebenso übertragbaren Heiligthümern selbst galt. Denn eben nach also vollbrachter Sühnung, nicht nur des Hohenpriesters mit den Seinigen und des gesammten Volkes (V. 17), sondern auch des Heiligthums, der Stiftshütte und des Brandopferaltars (V. 20), ward der zweite Bock („לעזאזל“) lebendig vor Jehovah dargestellt, לכפר עליו V. 10 d. h. hier wohl „zu entsündigen über ihm“ oder „auf ihn“ (עליו wie nachher V. 21). Zu diesem Behuf „legte Aaron (als Repräsentant der Gemeine Jehovahs) seine **beiden** Hände** auf das Haupt des lebendigen Bocks und be-

ist. — Traditionelle, doch ausserbiblische Bräuche bei der Entsendung dieses Bockes, z. B. ein rothes zungenförmiges Tuch zwischen die Hörner gebunden, welches dann in der Wüste auf einen Dornenzweig abgelegt worden, sowie Verspeiung und Misshandlung des Thiers durch das Volk und seine endliche Hinabstürzung von einem Felsen, Erquickungstationen seines Führers u. a. s. BOCH. I, 656 sqq., SPENC. 470, LUND 1168. 1172 f., DEYL. 88 sqq., BÄHR II, 671 wie nam. auch schon Ep. BARNAB. c. 7: *Ἐπικατάρατός, φησιν, ὁ εἷς· προσέχετε πῶς ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται. Καὶ ἐμπτύσατε πάντες, καὶ κατακεντήσατε, καὶ περιθεῖτε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ οὕτως εἰς ἔρημον βληθήτω κ. τ. λ.*, s. nachher.

* Näheres b. KEIL, BB. Mos. II, 106.

** Hier nun ausdrücklich את שתי ידו (K'ri ידיו, wohl aber vielmehr eig. „seine Hand-Zweiheit“). Den Fall, wo ein Einzelner (freilich aber ein Moses einem Josua) die Hände auflegte, sahen wir bisher nur Num. 27, 23 und Deut. 34, 9 (S. 297 f. 299), dies aber durch den wirklichen Dual (ידיו), ohne das characteristische Zahlwort, wie nun hier offenbar zu emphatischer Bezeichnung eines Ausnahmsfalles, ausgedrückt. Dageg. LXX einfach *τὰς χεῖρας*, nicht einmal im Dual. Will-

kannte sich schuldig über ihm oder auf ihn (והתודה עליו, vgl. vorh. V. 10 כפר עליו) aller Vergehungen der Kinder Israel und aller ihrer Verfehlungen nach allen ihren Sünden und gab (Vulg. *imprecans*) sie auf das Haupt des Bocks, und verschickte (ihn) in der Hand eines bereiten (עתי von עת *tempus*, also *tempestivus*, *opportunus*) Mannes nach der Wüste hin" (המדברה V. 21), der nach seiner Rückkehr seine Kleider waschen und sich baden musste (V. 26). „Und es trug (נשא) der Bock auf sich alle ihre Vergehungen nach einem abgeschiedenen Lande (אל ארץ גזרה, LXX *εἰς γῆν ἄβατον*, „*in pessimam partem deserti*", SPENC. l. l. II, 465, woher also auch keine Rückkehr), und er (Aaron) verschickte den Bock in die Wüste hinein" (V. 22, oder auch: er, der Führer, entliess ihn in der Wüste).

Der Sinn der Schilderung ist klar und klärt zugleich frühere Stellen mit auf. Mit der vollen Händeauflegung auf das Haupt des Bocks ist hier eine allgemeine ausdrückliche Beichte aller Sünden der ganzen Gemeine durch den händeauflegenden Hohenpriester verbunden und zugleich ein ebenso ausdrückliches Auflegen dieser Sünden auf das Haupt des Bocks — also ganz der bis hierher überall behauptete Grundcharacter der Handauflegung als Selbstübertragung mit der Intention *ad hoc*, nur dass der Hohepriester nicht allein seine Person, sondern eben die ganze Gottesgemeine mit übertrug.*

Dieser Bock war „לעזאזל", „dem Asasel", ward also gleichsam „zum Teufel geschickt". Was dort in der Wüste, dem Bereich des Bösen, mit ihm geschah, kümmerte nicht weiter. Ein Umkommen des Bocks in der unfruchtbaren Wüste,**

kürlich findet v. HOFM., Schriftb. II, 1, 246, in uns. St. (Lev. 16, 21) „eine wesentlich andere Geberde des über dem Thiere Betenden." Doch war der Gebets-Ritus ein anderer, s. Bibelstud. I, 137 f. Vielmehr liegt in den beiden Händen wohl eine grössere Fülle der Selbstmittheilung (vgl. ob. S. 298), weshalb wir im N. T. den Plural sogar fast als die Regel finden werden, wie im A. T. als solche den Singular.

* Vergl. DEYL. I, 80: *Haec surrogatio hirci in locum populi et facta peccatorum imputatio atque luitio pro illis, vice populi, adumbrabat satisfactionem Messiae.* S. nachh. S. 318.

** Er habe dort umkommend „das erleiden müssen, was der Sünder, auf dem die Sünde bleibe, erleiden muss", KEIL, Arch. I, 410.

das man übrigens viel näher und kürzer hätte erreichen können, ist nicht einmal absolut nothwendig, wie auch die rabbinische Satzung, er sey von einem Wüstenfelsen (s. ob. S. 314 f.) herabgestürzt und zerschmettert worden, eine blosse Vermuthung. Gradezu verwerflich aber ist die Deutung als eine „dem Asasel" in dem Bocke zur Begütigung dargebrachte Opfergabe.*

Jene Deportation ist der Sache nach wohl auch einer Hinschlachtung äquivalent: die uferlose, schauerliche, dämonische Wüste — eine Art Hölle — verschlingt und begräbt das gebannte Thier und die von ihm getragenen Sünden, wie diese sonst „in Meeres-Tiefen" geworfen werden sollen (Mich. 7, 19). Hauptsächlich aber trägt der sündenbeladene Bock die Sünden hin und heim zu dem Urheber und Vater der Sünde (vergl. Joh. 8, 44).

Ist der erste dieser beiden Versöhnungsfest-Böcke, welcher eben „ליהוה" ist und Gotte geopfert wird, gleichsam der Träger von Busse und Glaube, so bildet der andere, „לעזאזל", zur Ergänzung, eine Verkörperung der Abrenuntiation (ein reales Absagen dem Teufel mit all seinem Wesen und Werk).**

Noch weniger eine Weissagung vom Exil, b. de Muis, Varia sacra, in Critt. ss. Frcf. VII, 470 sq.

* (Ob. S. 313.) So z. B. R. Elieser b. Spenc. 458 sq., wogeg. Deyl. 78 u. A. Vor allem steht dem Lev. 17, 5 das ausdrückliche Verbot entgegen, auch nur im offenen Felde (על פני השדה) überhaupt zu opfern, was den שעירים (Luth. „Feldteufel", eig. Zottige oder Böcke, s. d. folg. Art.) geschehe, denen sie so „nachhurten" (V. 7). Gegen ägyptischen (Bock-) Cultus, s. f. Art., vgl. noch Jos. 24, 14. Ezech. 20, 7. 23, 3. 19. 21. 27 und Keil zu Lev. 17 (II, 112). So war vielmehr grade der ihm mit der positiv schon gesühnten Sünde lebendig zugesandte Bock ein sprechendes Correlat zu dem unter Bocksgestalt vorgestellten bösen Geiste selbst.

** Vergl. Keil, Comm. a. O. S. 108 f.: der erste Bock zur Versöhnung und Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft in Bezug auf Gott, der andere zur gänzlichen Lossagung von dem durch die Sünde entstandenen Verhältnisse zu dem bösen Geiste, diesem zum Zeugniss, dass er den Gottversöhnten nichts anhaben könne, der Gemeine Gottes aber, dass die mit Sünde Beladenen im Reiche Gottes nicht bleiben können, sondern, wenn unerlöst, der Behausung der bösen Geister verfallen werden. Bauer S. 351: Gott erhält (durch den ersten Bock) was Gottes ist (die dadurch entsündigte Gemeine), der Teufel aber

Beide Versöhnungsgestaltungen d. h. beide Böcke bilden aber erst zusammen ein Ganzes, eine nur in dieser polarischen Zweiheit darstellbare vollkommene Einheit, und stehen insofern, wenn auch viel grösseren Maassstabes, weil für die Gemeine, in Analogie mit der Entsündigung für den getilgten Aussatz an Mensch und Haus (Lev. 14, 4—7. 49—53), welche ebenfalls durch zwei Vögel erfolgte, deren einer in ein irdenes Gefäss auf lebendiges Wasser geschlachtet und der andere, in das so mit Wasser vermischte Blut jenes eingetaucht, draussen vor der Stadt ins offene Feld freigelassen wurde. Ebenso bilden auch jene beiden Böcke nur vereint die Versöhnung, positiv und negativ, daher sie auch zusammen חטאת Lev. 16, 5 genannt werden und die Handauflegung auch nur einmal, und zwar auf den letzten Bock, erfolgt (S. 315 f.).* — Dagegen ist die hier noch geschiedene Versöhnung in ihrem Ectypus, in dem Sündopfer Jesu Christi, wieder zur realen Einheit geworden. Auch er ist für uns geschlachtet, aber „ausserhalb des Thors, ausserhalb des Lagers“ (Hebr. 13, 12 f.), und hat da „unsere Sünden selbst hinaufgetragen an seinem Leibe auf das Holz, auf dass wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben“ (1. Petr. 2, 24**). Denn ebenso ist auch Er nicht nur getödtet, sondern auch wieder freigelassen aus den Banden des Todes in ewiges Leben, vergl. JUSTIN. M. und CYRILL. AL. b. Spenc. p. 482, wie auch ob. S. 315 BARNAB., im Uebr. aber DEYLING l. l. *de hirco emissario Christi figura*, bes. p. 86 sqq. —

(durch den andern Bock) was des Teufels ist. — Eine blosse, unzureichende, Renuntiation (Meldung an den Asasel), statt der Abrenuntiation, legt dem Wüstenbocke bei KURTZ, zuletzt in Bibel u. Astron. 5. A. 1865 S. 187: ihm „wurden die schon (am ersten Bocke) gesühnten Sünden aufs Haupt gelegt und dieser dann lebendig in die Wüste zum Asasel geschickt, damit er erfahre was geschehen sey, und es wisse, dass er über Israel kraft der versöhnenden Gnade Gottes keine Macht mehr habe.“ — Es würde das im Typus auf Christum dessen Höllenfahrt entsprechen, s. Bibelstud. II. Art. 3.

* Vergl. SPENC. 478 sq., obwohl mit einigen überflüssigen Accommodationsideeen: der eine Bock als *ἱλαστικόν*, der andere als *ἀπτρόπαιον* oder *ἀποπομπαῖον* (s. ob. S. 313), „*ut scil. Israelitae expiationem sua lege praescriptam numeris omnibus absolutam crederent*“ *cet.*

** Wäre es nicht möglich, dass der Apostel, ausser an Jes. 53, hier zugleich an Gen. 22, 9 ff. gedacht hätte? —

Wenn übrigens die sündenübertragende Händeauflegung, zu welcher wir jetzt ausschliesslich zurückkehren, nach dem biblischen Grundtexte hier beim grossen Versöhnungsfeste das einzigemal von einem auch wörtlichen Sündenbekenntnisse (התודה) begleitet war (S. 316), das bei anderen Opfern nirgends erwähnt wird, so ist diese allgemeine Beichte für das gesammte Volk am einmaligen grossen Versöhnungsfesttage zwar durchaus nicht etwa eben nur in dem Factum der Händeauflegung selbst stumm ausgesprochen worden,* vielmehr die auch mündliche Verdolmetschung derselben ebenso eine ganz besondere Ausnahme wie die Thatsache der Händeauflegung selbst mittelst שתי ידו (S. 315), im Uebrigen aber allerdings auch in allen Fällen von Sündopfern mit Handauflegung der Bekenntnissgedanke oder eben die specielle Intention anzunehmen, wie sie je nach dem Zwecke des Opfers und der Handauflegung überhaupt immer vorhanden ist.** Besteht ja doch eben der alttestamentliche Cultus grundsätzlich und daher auch fast ausschliesslich in Bild- und Thatsachensprache (s. ob. S. 293. 298. 314 u. a.; vom N. T. unt.). —

Eine die bisher gewonnene stetige Begriffsbestimmung

* So Spenc. 478: „*tacite precatus est ut malum omne populi cervicibus impendens ab iis in hirci caput averteretur.*" Dagegen ist die in Mischna (Joma, s. b. Outram 159 sq.) aufgeführte Formel dieser General-Beichte natürlich apocryph.

** Ueber vermeinte stete Begleitworte der HA. s. Outram p. 153. 155 sqq., auch mit angeblichen Formeln 155. 158 sqq.; vergl. Bochart I, 657; Bähr II, 341; Oehler a. O. 627 f. 648. Allein der heil. Text selbst gedenkt einer solchen Thatsache, ausser unserem eben darum evidenten Ausnahmsfalle, niemals; auch würden die ohnehin so sprechenden Opfer und Riten mit Worten einen Pleonasmus bilden, wie selbst Outr. p. 100 andeutet: *Quibus ex rebus intelligitur eodem spectasse sacrificia quo preces ore enunciatae gratiarumque actiones pertinent. Illud tamen interfuisse, quod ejusdem utique voluntatis alia in precibus enunciatis, alia autem in sacrificiis signa externa adhiberentur. In illis scil. explicata verba, in his sacri quidam ritus, quibus tamen eadem desideria, quae verbis explicatis, subjecta erant.* (S. auch ob. S. 295. 298. u. a.) — Von einer Vergleichung heidnischer Verwünschungen (wie ägyptischer auf das Haupt des Opferthieres, Spenc. p. 479, Outr. p. 161. 260, Wits. Aegypt. ed. 2. p. 35 sq. 121 sq., Deyl. l. l. p. 81 sqq.) oder sonstiger Opferformeln (Outr. p. 157. 161) kann hier schon darum nicht die Rede seyn, weil dort die specifisch-hebräische Handauflegung fehlte.

der biblischen, näher alttestamentlichen Handauflegung durchbrechende und verwirrende Categorie scheint zu bilden die Stelle Lev. 24, 14., in welcher denn namentlich auch MERX die Hauptinstanz für seine Erklärung der Handauflegung gefunden hat: es sey eben „nichts als ein verstärktes und vor Missverständniss gesichertes Hindeuten."

Jenes Gottes-Wort selbst lautet also: „Führe hinaus den Flucher (Lästerer) nach dem Draussen des Lagers, und es sollen legen alle Hörer (Ohrenzeugen der Lästerung) ihre Hände auf sein Haupt, und ihn steinigen die ganze Gemeine!"

Wenn v. HOFM., Schriftb. I, 2, 247, diese Handauflegung deutet als „Zuwendung dessen, was der Lästerer gesündigt hat, auf sein eignes Haupt, dass es in der Strafe, welche dann an ihm vollzogen wird, über ihn komme"*: so wäre 1) diese Handauflegung vor der viel deutlicheren Steinigung selbst doch gewiss ein sehr matter Pleonasmus von Action**, dabei 2) auch die Beschränkung auf die Hörer des Fluchs auffällig, deren Stelle vielmehr, wie sonst, die Gemeinerepräsentanten einnehmen sollten, noch abgesehen davon, 3) dass wir es dann hier doch mit einer Bedeutung und Wendung der HA. zu thun hätten, die sich in das sonstige logische Netz nicht wohl einfügen lassen will.

Einen freilich ebenfalls misslungenen Versuch zu letzterem macht BÄHR II, 342: die HA. „deute das Verhältniss [?] an, in welchem die Hörer zum Lästerer standen, theils das Hingeben oder Weihen [!] zum Tode." — Hierauf beruht wohl auch die verzweifelte Behauptung BAUERS (S. 346. 349 vgl.

* Vergl. KÜPER S. 111. 114: „es sey hier zwar die eigne Gotteslästerung, die von den Zeugen auf das Haupt des Sünders geladen werde, aber die Beziehung auf die Todesschuld werde dabei ausdrücklich ausgesprochen [?] — so erscheine die Strafe, die auf ihn fällt, als der Schlag, mit welchem die Sünde [?] den Sünder straft und welchen die Zeugen ihm zu tragen geben, ihm auf den Kopf legen." —

** Selbstverständlich ist die Handauflegung hier auch nicht etwa identisch mit der Handaufhebung der Zeugen wider einen Götzendiener, nämlich zu dessen Steinigung, Deut. 17, 7., wo auch schon der Ausdruck יד העדים תהיה בו וגו׳ ein völlig anderer ist.

351 u. ob. S. 288), dass durch die HA. auch „umgekehrt ein Unsegen, Fluch — dem Andern aufs Haupt gelegt werde.“

Der Sache näher war schon die Bemerkung KEILS (Comm. II, 146): durch die HA. „sollen die Hörer oder Ohrenzeugen die vernommene Lästerung von sich weisen und dem Lästerer auf sein Haupt zurückgeben, dass er sie büsse.“ Noch entsprechender, weil auch der constanten Bedeutung des Gesammtritus und zugleich der singulären Form congruenter, dürfte gewiss aber dieses seyn, dass die — wenn auch nur passive — Versündigung, in welche das Anhören einer Gotteslästerung obschon unwillkürlich mitgebracht hatte, durch die Händeauflegung der gesammten Hörer (כל השמעים) auf das Haupt des alleinigen Selbstschuldigen und *auctor delicti* gelegt und gleichsam mitabgelagert werden soll, wonach die Bedeutung der HA. auch in diesem Falle wieder zusammenfällt mit der auf das Sündopferthier, nur dass dieses ohne eigne Versündigung ausschliesslich zum Träger fremder Sünde ward eben auch durch die Handauflegung.* Eine Bestätigung wird dieser Auffassung einer sonst alle feste Begriffsbestimmung der HA. entweder durchkreuzenden oder aufs Aeusserste verflüchtigenden Stelle auch noch dadurch zu Theil, dass hier, gradeso wie sonst von den Opferthieren, steht סמכו את ידיהם על ראשו, während eigentlich bei Menschen, ausser wo sie gesegnet werden, ראש wegfällt. (S. 297.)

Will MERX gegen die sonach durchgängige Deutung der

* An die somit abzulehnende Auffassung der HA. für Bezeichnung der Hinrichtung als der mit Recht auf das Haupt des Schuldigen fallenden Strafe (s. vor. S.) anschliessend, bemerkt v. ZEZSCHWITZ, Catechumenat S. 650 f., hierüber noch, dass die Gemeine, indem sie bei Unterlassung der Strafe als Mitschuldige dastehen würde, „so alle Schuld, die ideelle Mitschuld miteingeschlossen, auf sein Haupt lege.“ Hiergegen dürfte zweierlei sprechen, einmal dass diese Mitschuld der Gemeine doch eine nur eventuelle und mit der so zur Hinrichtung schon getroffenen Einleitung gar nicht existirende wäre, und sodann dass die Gemeine nur durch ihre ordnungsmässigen Vorsteher repräsentirt werden kann. Uebrigens beruhigt sich v. Z. mit Recht nicht bei der Annahme einer blossen formalen „Erklärung“, sondern substituirt auch hier der HA. etwas Reelles, nämlich eine „Ausstattung“ für einen Zweck, die allerdings zu Segnungen und religiösen Weihen, weniger schon zu Opfern, schwerlich aber zu den Vorausgängen einer Hinrichtung treffend erscheint.

HA. von Selbst- und näher Sündeübertragung weiter auch speciell noch Deut. 21, 4 aufführen, wonach für einen ohne Ermittelung des Thäters im Felde Erschlagenen durch Tödtung einer Kalbe, ohne Erwähnung vorheriger Handauflegung auf dieselbe, gebüsst werden soll, so hebt sich dieser Einwand ganz einfach damit, dass die HA. eben auch in diesem Falle eine Versündigung oder doch eine Mitschuld an dem Verbrechen ausgedrückt haben würde, wovon aber nach V. 6 f. gar nicht die Rede seyn kann und darf.

Unter dieselbe Categorie, wie vorhin Lev. 24, 14 von HA. der Ohrenzeugen auf einen zu steinigenden Lästerer, fällt endlich auch die apocryph. Stelle Hist. Sus. V. 34, indem die beiden Aeltesten ihre Hände auf das Haupt Susannens legten (*ἔθηκαν τὰς χεῖρας* — der Plural als von Zweien — *ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς*), wovon der Sinn auch hier nicht blosse Bezeugung (Merx) seyn kann, sondern, wie selbst auch der Zusatz des „Hauptes" bestätigt (s. vor. S.), nur dies ausdrücken soll, dass die wenn auch nur passive Mitversündigung, wie vorhin durch unwillkürliches Anhören, so hier durch unwillkürliches Mitansehen des Verbrechens (vgl. V. 38 *ἰδόντες τὴν ἀνομίαν*), der angeblichen Urheberin der Greuelthat und dadurch activen Sünderin mit heimgegeben werden sollte. —

Hiermit treten wir aus der Pforte, die vom Alten Testamente überführt zu dem **Neuen Bunde**.

Hier kann, nachdem das grosse, für ewige Zeiten gültige Opfer gebracht worden (Hebr. C. 9—10. vgl. S. 318 u. unt.), von Handauflegung auf Farren und Böcke als Sündopfer nicht mehr die Rede seyn, um so mehr aber von der Handauflegung zur Segnung und Einweihung. Wie dieselbe in diesen Beziehungen aber auch schon im A. B. vorkam, so wird und kann ihr Untersinn auch im N. B. kein anderer seyn als der alttestamentliche, d. i. der Selbstübertragung *ad hoc* oder „in der intendirten Richtung". Sie erfolgt demnach auch hier wieder in

A) der Segnung.

Jenes alleinige und ewig kräftige Opfer für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2 *αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν — καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*), Jesus Christus,

ist auch der Inhaber und Urquell alles Segens. Von ihm lesen wir daher Matth. 19, 13 ff.: „da wurden zugetragen ihm Kindlein, damit er die Hände auflegte ihnen (*ἵνα τὰς χεῖρας* ἐπιθῇ αὐτοῖς*) und betete, — und nachdem er ihnen die Hände aufgelegt (*ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας*), ging er von dannen.“ Das „Gebet“ ist hier zwar nach der Absicht der die Kinder Herzubringenden mit der Handauflegung verbunden, wogegen bei der Willfahrung der Bitte wenigstens der Text einfach nur den Act der Händeauflegung berichtet.** Beides trifft ja offenbar darin zusammen, dass die biblische Handauflegung (vgl. S. 290 f. 293. 298. 319) niemals einen nur physischen und materiellen, sondern allemal einen wenigstens in stillem Gebet oder mindestens energischer Intention enthaltenen geistigen Gehalt hat, wie denn auch schon Jacob (Gen. C. 48) Ephraim und Manasse unter Händeauflegung auch zugleich mit Worten segnete (V. 15 f. 20), nur dass die rechte Hand den Segensstrom reicher auf den Jüngeren überleitete (V. 18—20: S. 293 f.). — Zur Bestätigung jener Auffassung von Matth. dient auch die Parallelstelle Marc. 10, 13., wo zuerst statt der Bitte um Händeauflegung steht: „sie trugen ihm zu Kindlein, damit er anrührete sie (*ἵνα ἅψηται αὐτῶν*, wie Luc. 18, 15), und darauf V. 16: „und nachdem er sie auf den Arm genommen, legend die Hände auf sie, gesegnete er sie“ (*τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά, κατευλόγει* — ein stärkeres, sonst gar nicht neutestamentliches Wort, nach der LA. von B C L ℵ cet. — *αὐτά*), wo gewiss eben auch die Händeauflegung selbst das allein Sprechende

* Das N. T. nach seiner grösseren Fülle bietet allerdings meist den Plural der Händeauflegung auch nur Eines. (Vergl. ob S. 296. 315 f., unt. S. 337.) An vorliegender Stelle können inzwischen „die Hände“ entweder zu beschleunigender Segnung je Zweier auf Einmal (s. ob. S. 293 ff. Gen. C. 48) oder auch generell gesagt seyn, wofür besonders die alsbald zu erwägende Parallelstelle Marc. 10, 16 (s. f. S.) spricht; es werden aber unzweifelhaft weiterhin „die Hände“ auch bei der passiven Segnung des Einzelnen wiederkehren.

** Wären dazu Worte von dem Herrn gesprochen worden, sie wären uns gewiss von dem Evangelisten mit aufbewahrt. Welche Worte aber sollte Er segnend auch sprechen, Gottes Sohn und alles Segens Herr? Ueber das meist Wortlose der in sich so significanten HA. auch schon im A. T. s. ob. S. 293. 295. 298. 314. 319.

ist.* Jene Verbindung des ἐναγκαλίζεσθαι (auf den Arm nehmen) mit Händeauflegung aber zeigt wohl selbstverständlich, dass der Plural τὰς χεῖρας wenigstens zuweilen auch generell gesagt und von der Einen Hand gemeint ist, wie nachher Act. 19, 6 nach besser bezeugter LA. von Paulus allein auch ohne Art. χεῖρας generell steht. Wenn übrigens der Herr noch mit aufgehobenen Händen alle die Seinen segnend gen Himmel auffuhr (ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς, Luc. 24, 50), so ist auch das eine, schon nach der ganzen Situation, welche die individuelle von selbst ausschliesst, allgemeinste, ja zuletzt die ganze Welt umspannende Handauflegung, welche aber eben in dieser Gestalt keine ἐπίθεσις χειρῶν (χειροθεσία) seyn konnte. Mag man nun diesen Gestus der „Handaufhebung" allenfalls auch als Gebet (Fürbitte, vergl. Bibelstud. I, 138 f.) deuten, gewiss ist diese einzigartige Gestaltung der Segnung nicht erst ein Typus der so viel älteren Handauflegung.

Ausser dem Segensgestus finden wir im N. T. die alttestamentliche Handauflegung ferner auch wieder bei

B) religiösen Weihen,

die ebensowenig als im A. B. blosse Formen, sondern ebenfalls stets eine Selbstübertragung, beziehentlich Mittheilung des heil. Geistes sind (s. oben vom A. T. **B** und **C** S. 297 f. 299). So bei der

1) allgemeinen Aufnahme in die christliche Gemeinschaft,

Act. 8, 17 f. und 19, 6., wo beidemal schon auf Jesum Christum

* Dagegen (d. h. gegen den synopt. Parallelismus) Kasten a. O. S. 103: „Er segnete die Kindlein unter Auflegung der Hände auf sie; ja Händeauflegung und Segensmittheilung fallen so eng zusammen, dass Matth. nur Ersteres nennt [s. ob.]. Was für einen Segen die Kindlein dadurch erlangen, ist klar aus Marc. 10, 14 τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ," — was indess nur ein Princip, keine individuelle Segnung ist. Wir erkennen in der auch wortlosen Segnung der Kindlein durch die Handauflegung des Herrn vielmehr eine persönlich-sacramentale Mittheilung des personificirten Wortes. (S. 332.) Kasten will aber auch überhaupt die HA. nicht allein nur in ihrer Rückbeziehung auf eine specielle göttliche Verheissung wirksam, sondern auch bloss „weil und insofern sie von dem Worte begleitet wird" für „ein wirkliches Gnadenmittel" achten. K. S. 97; vgl. ob. S. 295; Bauer a. O. S. 360. 368.

getauften Christen der heilige Geist erst durch später oder auch alsbald nachfolgende apostolische Händeauflegung zu Theil ward, nach den Ausdrücken ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον — ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (8, 17 f. vgl. 19), — gleichsam ein Princip und Dogma, sowie ein treffendes Motto für die in Rede stehende Untersuchung,* — und ferner ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον (19,6), — wie ähnlich oben Deut. 34, 9 (S. 299) Josua durch Mosis Händeauflegung voll (heiligen) Geistes geworden. Doch weisen eben die hier angeführten neutestamentlichen Stellen deutlich zugleich auf die Erweckung energischer Charismen als Gabe des also mitgetheilten heiligen Geistes (Act. 2, 4), wie ja denn auch die Wasser- von der Geistes- und Feuertaufe ausdrücklich geschieden wird (Luc. 3, 16. Act. 1, 5. 11, 15—17) und diese Gaben des heiligen Geistes sogar der eigentlichen Taufe noch voraufgehen können (Act. 10, 4—48 vgl. 9, 17).** Und eben darum standen auch in jener Eingangsstelle Hebr. 6, 2 in unmittelbarer Folge βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεώς τε χειρῶν.

Noch specifisch gesteigert tritt dasselbe hervor bei der

* Vergl. Tertull., de bapt. 8: „*Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. Sane humano ingenio licebit Spiritum in aquam arcessere et concorporationem eorum accommodatis desuper manibus alio Spiritu tantae claritatis animare: Deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem?*“

** S. b. Kasten a. O. S. 104—113. — Aus jener so wirkungsvollen apostolischen Handauflegung folgte vom 2.—3. Jahrhundert (Cyprian) ab die den Getauften vom Bischof zur Besiegelung ertheilte Handauflegung, der Grund der ebenso noch fortdauernden bischöflichen Firmung in der catholischen Kirche. (S. Rheinwald, kirchl. Archäologie S. 308 ff. mit Literatur.) Und auch Bauer (S. 367. 369) sagt: „Den Kern des Actes selbst — haben wir in der Confirmation,“ wobei die vollziehende Handauflegung nicht ungebührlich unterschätzt werden solle. „Fast scheint es, als ob die evangelische Kirche auch hier in der Scheu vor der alles Maass überschreitenden Auffassung von Seiten der römischen Kirche lieber einen Schritt hinter die zarte Linie der Wahrheit zurückgethan.“

2) specifisch-christlichen Amtsweihe von Christen.

Hier können wir eine — den alttestamentlichen Leviten- und Priestereinweihungen (s. ob. S. 301. 303. 305 ff.) ganz analoge — *A*) niedere und *B*) höhere — christliche Amtsweihe unterscheiden.

A) Den Leviten, welche durch Handauflegung der Gemeinevertreter, anstatt der ganzen Gemeine und speciell der Erstgeborenen in derselben, Gott geweiht wurden (S. 301), entsprechen im N. B. die **Diaconen**, welche gleicherweise zur äusserlichen Tischversorgung namentlich der Wittwen Act. 6, 1 ff. ernannt wurden. Von ihnen heisst es V. 5 f. dass die Gemeine sie wählte und den Aposteln vorstellte (*ἤρεσεν ο λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους καὶ ἐξελέξαντο — οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων*). Diesem letzteren, was auch schon vor der nächstangeschlossenen Handauflegung, ist im A. T. (ausser Darstellung der darzubringenden Opfer vor Jehovah, bevor ihnen die Hände aufgelegt wurden) augenfällig analog die Darstellung der Leviten vor den Priestern, Aaron und seinen Söhnen, Num. 8, 13; sowie auch die Vorstellung Josuas vor dem Hohenpriester Eleasar und der ganzen Gemeine, worauf die Handauflegung mit Befehligung (d. i. zusammengenommen Ordination), Num. 27, 18 ff. 22. Dann heisst es Act. 6, 6 unmittelbar weiter so: *καὶ προςευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.* Es fragt sich, was hier Subject ist, das vorherige (die Gemeine), oder die Apostel (Baumgarten, AG. 2. Aufl. I, 118 f., Bauer S. 353 *). Würde aber im letzteren Falle, also bei einem Wechsel des Subjectes, dies wohl durch irgend eine Nuance, etwa durch *καὶ οὗτοι*, oder *οὗτοι δέ* u. dgl., angedeutet seyn, so weist

* Auch Beng., Gnom.: „*Apostoli; aliud subjectum verbi prioris (statuerunt), aliud posterioris: c.* 8, 17" (wo aber, nach der Einschaltung in V. 16, grade das vorige Subject aus V. 15 grammatisch und real wiedereintritt). Der einzige, augenscheinlich verfehlte, Versuch einer grammatischen Begründung b. Kühnöl z. u. St.: „*καί vim obtinet Pronominis relativi.*" Die von Win. (Gr. S. 556) für einen „Wechsel des Subjectes" angeführten Stellen sind anderer Art; am nächsten käme noch Luc. 15, 15., wo aber wenigstens das Object *αὐτόν* auf das vorhergehende Subject orientirend zurückweist.

auch jene alttestamentliche Analogie der Leviten mit den Diaconen, da ersteren eben auch die Gemeine die Hände auflegte, vielmehr dahin, das vorige Subject festzuhalten, obwohl es freilich auch Wunder nähme, die Apostel, denen die von der Gemeine erwählten Diaconen vorgestellt wurden, bei dem Gebet und der Handauflegung ganz unbethätigt zu sehen. Wären indess die Apostel Subject, dann hätte das Handauflegen wohl die Begabung mit heiligem Geiste und zwar, da die Empfänger denselben als Christen schon hatten, eine höhere (S. 299) und für das Amt gesteigerte zum Inhalt, während doch schon vorher V. 3 gesagt wird, man solle sich für dieses Helferamt umsehen nach 7 wohlbezeugten Männern „voll heiligen Geistes und Weisheit", und namentlich V. 5 von dem einen derselben (Stephanus), er sey gewesen „ein Mann voll Glaubens und heiligen Geistes",* worauf V. 8, nach der Handauflegung, noch besonders nachfolgt „voll Gnade und Kraft", was indess wohl nur als Wirkung des ihm überhaupt inwohnenden „heiligen Geistes" anzusehen ist. Sind es dagegen die Gemeinevorsteher, welche den Diaconen die Hand auflegen, dann hätte dies keine andere Bedeutung, als bei der obigen Handauflegung der israelitischen Gemeinevorsteher auf die Leviten, — eine Selbstübertragung der Gemeine, deren Glieder eigentlich ebenfalls alle die Verbindlichkeit zu diesem Dienst hatten, in der niederen Amtsübertragung von unten her. Das „Beten" vor der Handauflegung könnte an und für sich ebenso auf die Gemeine überhaupt gehen, wie auch auf die Apostel besonders, welche (Petrus und Johannes) 8, 15 um Geistesmittheilung für gläubige Samariter beteten und dann V. 17 diesen durch ihre Handauflegung die Gabe heil. Geistes vermittelten, vergl. auch 13, 3. Sprechen demnach bei 6, 6 manche sachliche Momente für die Apostel als Subject, so scheint dagegen die grammatische Form hier mehr das vorherige Subject (die Gemeine) zu begünstigen, wohin auch die Ansicht unserer Kirche (als im Gegensatze zu dem Dienst am W o r t e, s. u. S. 329) zu neigen scheint.**

* Der Fall, dass schon „geisterfüllten Männern" noch die Hände aufgelegt werden, ist hier im N. T. ebenfalls ganz analog dem alttestamentlichen von J o s u a, s. ob. S. 299 vgl. 325.

** Entspricht im N. T. das Diaconat — d. i. bei uns, ausser den

In jedem Fall aber enthält die Handauflegung auch auf die Diaconen eine Ordination zum religiösen, wenn auch niedereren, Dienste an der christl. Gemeine anstatt der Gemeine.*

Almosenpflegern, etwa das Küsteramt — gewissermaassen dem Levitendienst des A. T., so mag auch eine Handauflegung der Gemeineältesten (eben als der Repräsentanten der christlichen Gemeine) etwas Analoges haben. Die eigentlich inaugurirende Einführung in das Amt aber wird dennoch, und zwar nach derselben Analogie (s. auch oben S. 301 f. 326), anderswoher kommen müssen.

* Ohnerachtet dieses namentlich auch nach Analogie der Levitenbesonderung (S. 301 f.) unleugbaren Sinnes der Handauflegung auf die Diaconen, ist es doch überhaupt unzulässig, den Gesammtbegriff der Handauflegung grundsätzlich als collectiven Gemeineausdruck zu fassen, wie E. Paret, Zeitschr. f. d. g. luth. Theol. 1865. I, 38 ff. (Handauflegung als Gemeindehandlung) und II, 223 ff. (üb. d. Geisteskräfte in der Kirche) mit Aeusserungen, in denen schon die Unterstellung von „Handreichung" (etwa nach Analogie von ἐπιχορηγία b. Luther Philipp. 1, 19. Eph. 4, 16 u. a., oder gar des doch hocharistocratischen δεξιὰς διδόναι κοινωνίας Gal. 2, 9?) für „Handauflegung" bedenklich machen würde, wie folgende I, 39 f.: „Die Handauflegung erscheint überall als Aeusserung des Geisteslebens in der Gemeine" — „Handreichung des Geistes in der Gemeine zur Herstellung der Lebenseinheit oder zum Mitgenuss an der eigenthümlichen Lebenskraft der Gemeine," — wo theils zur Aufnahme und Amtsführung „vom Gesammtgeist durch die Handreichung [!] das Zeugniss der Anerkennung [s. vorh. Gal. 2, 9?], der Zusammengehörigkeit und Bevollmächtigung ertheilt, theils wirkliche Gabe mitgetheilt wird, entweder gradezu der heilige Geist in seiner Gesammtheit Act. 8, 17. 9, 17. 19, 6., oder ein besonderes χάρισμα zur Führung des Amtes vgl. 1 Cor. 12, 4 ff., so dass die Hand auf die nämliche Person auch öfters aufgelegt werden kann, wie bei Paulus Act. 9, 17. 13, 3" (worüber nachher). „Beim Handauflegen tritt das Zusammenwirken und Innewirken des Herrn in der Gemeine besonders hervor." — „Die Gemeine legt in die Hand des Segnenden und durch diese Hand in den Gesegneten sich selbst, reicht ihm die Hand [!] als ihrem zugehörigen Gliede, und will sowohl ihr eignes Leben ihm zuströmen (vgl. das Handauflegen auf das Opferthier im A. T. [s. ob.]), als auch vertrauensvoll sich bekennen zu der selbstständigen Wirksamkeit dieses Gliedes als des ihrigen" (wovon noch Mehreres nachher S. 333 f.). — Endlich dies alles nur wiederholt und zusammengefasst II, 255: „die Gemeine als Ganzes betheiligt bei Wahlhandlungen und Handauflegung, wodurch sie zu den Gewählten und Gesegneten sich selbst bekennt sowohl durch Zuströmen ihres Geisteslebens als auch durch Anerkennung der Wirksamkeit des selbstständig gestellten Gliedes als

Auf einer höheren Stufe steht

B) die Abordnung zum Missionsdienst am **Worte** ebenfalls durch Handauflegung, Act. 13, 2. In der Christengemeine zu Antiochia waren Propheten und Lehrer (V. 1). Während diese dem Herrn dieneten * und fasteten, sprach der heilige Geist: „Sondert denn mir aus** Barnabas und Saulus für das Werk, dazu ich mir sie berufen habe. Da fasteten sie und beteten (s. ob.) und legten die Hände auf sie und entliessen sie. Diese nun so ausgesandt von dem heiligen Geiste kamen hinab nach Seleucia“ cet.

Wird hier zwar nicht direct gesagt, dass mittelst der Handauflegung christlicher Propheten und Lehrer die beiden Missionare den heiligen Geist, den sie jedenfalls schon hatten, zu gesteigertem Dienst auch in noch höherem Maasse empfangen hätten in der besonderen Willensrichtung (*intentio ad hoc*) der Händeauflegenden (hier aber nicht der Gemeine, auch nicht ihrer Organe, der Presbyter, sondern besonders Be-

ihrer eignen Wirksamkeit;“ und S. 257 wiederum depotenzirend: „Die beim Tauf- und Confirmationsact sowie nach geschehenen Wahlen bei der Einsetzung ins Amt (Ordination, Investitur) gebräuchliche HA. soll noch immer den Sinn haben und hat ihn auch noch, dass durch die Hand des beauftragten Gliedes die Gemeine dem neuen Gliede ihre Hand reicht [!] zur Gemeinschaft des Geistes für die neue Stellung und Thätigkeit.“ — Man sieht, wenn irgendwo gehört hier zum *bene docere* das *bene distinguere*. Uebr. vergl. unt. bes. S. 333 f.

* *Λειτουργούντων αὐτῶν* kann nicht auf die ganze Gemeine, sondern nur auf die Vorhergenannten gehen (Olshausen z. d. St., Wiesing. z. 1 Tim. 4, 14), wie, ausser dem innern und äussern Pragmatismus zwischen V. 1 und 2, auch schon allein das *λειτουργεῖν* selbst zeigt, welches classisch wie biblisch nie ein Dienen der Gemeine, sondern an der Gemeine und zwar hier ein priesterliches Thun ist (Beng. Gn. „*ministrantibus per exercitium verbi et precum, et jejunia*, welch letzteres hier noch besonders durch *καὶ νηστευόντων* ausgedrückt ist). Theilt Baumgarten (AG. I, 314) diese Ansicht, so hat er gleichwohl den grammatisch noch viel weniger abstehenden 3. V. mit der Handauflegung, unter eigenthümlichen Consequenzen, S. 318 f. auf die Gemeine bezogen. Die Gründe unserer abweichenden Auffassung sind aber nur dieselben (grammatischen), als für die der innerlich andersgearteten St. 6, 6 (ob. S. 326 f..).

** Dieses *ἀφορίσατε δή μοι* erinnert unwillkürlich an Num. 8, 14 והבדלת את הלוים מתוך בני ישראל והיו לי הלוים (vergl. 16, 9).

gnadigter innerhalb der Gemeine): so ist das in der That dennoch den sonstigen Fällen analog und mit den ausdrücklichen Aussagen vom Sprechen und Aussenden des heiligen Geistes (V. 2 u. 4. 14, 26) am conformsten.*

Wie nun hier ein Saulus durch Händeauflegung abgeordnet ward, so hat weiterhin derselbe als Paulus

C) wiederum dem Timotheus, als seinem *alter ego*, die Hände aufgelegt und dadurch eine besondere Gabe heiligen Geistes (*χάρισμα*, vgl. 1 Cor. 12, 7 ff.) in ihn gelegt, welche Timotheus späterhin wieder zur Flamme anfachen** sollte, 2 Tim. 1, 6: *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ ϑεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιϑέσεως τῶν χειρῶν μου.* Wenn dagegen, offenbar von demselben Charisma, 1 Tim. 4, 14 gesagt ist: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόϑη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιϑέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*, so wird, — auch wenn man die Verbindung BENGELS von *τοῦ πρεσβυτερίου* nicht mit *ἐπιϑέσεως τῶν χειρῶν*, sondern mit *προφητείας*, oder die SELDENS mit *χαρίσματος*, als vom Presbyterat des Tim. (s. VITRINGA, synag. vet. p. 596, vgl. unt. CALV.), wo in beiden Fällen die HA. ausschliesslich die des Apostels bliebe, nicht einfach, natürlich und contextgemäss findet, — doch immer eine blosse Mitbethätigung oder Assistenz des Presbyteriums bei der paulinischen Handauflegung auf Timotheus ausgedrückt,*** woneben das *διὰ προφητείας* leb-

* Nennt KASTEN (S. 118) diese Handauflegung und ebenfalls namens der Gemeine „eine Bestellung zu einer bestimmten Amtsverrichtung, nicht zu einem *munus*, sondern zu einer Function“, so knüpfte sich doch wohl auch hier an die Handauflegung der „Propheten und Lehrer“, als apostolischer Männer, die geistliche Ausrüstung zu einer doch gewiss ganz eminenten „Function“, nämlich zu der ersten Missionsreise in die weite Welt von der Metropole Antiochia aus, wie sich denn hierauf bei der sich wiederholenden Missionsreise doch die Handauflegung nicht wiederholt (15, 22 ff.).

** Sonach der heil. Geist auch hier als ein Feuer, wie schon bei der Pfingstausgiessung desselben Act. 2, 3 *ὤφϑησαν — αὐτοῖς γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός*, wie ferner *ζέειν τῷ πνεύματι* 18, 25. Röm. 12, 11 und negativ *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* 1 Thess. 5, 19. Vergl. auch die Feuertaufe (Luc. 3, 16 u. ob. S. 298).

*** „*Imo huc magis inclinat conjectura, unum tantum fuisse qui (loco et nomine omnium) manus imponeret.*“ CALV. z. 2 Tim. 1, 6 (wobei die sonst [s. WOLF, Cur.] äusserst schwach bezeugte Variante im Cod. Sin.

haft daran erinnert, dass es vorhin (S. 329) Act. 13, 1—3 antiochenische Propheten waren, durch welche der heil. Geist befahl, Barnabas und Saulus zu Seinem Dienst der Welt-Mission auszusondern.

Wenn also hier dem Timotheus durch apostolische Handauflegung ein Charisma verliehen ward, so ist das, wie immer, ein Ausfluss des heiligen Geistes, durch Paulus, welcher ihn hatte und dazu geben musste, hindurchgehend (vergl. auch ob. S. 297. 299 namentl. Num. 27, 18. 20. Deut. 34, 9). Der Beweis dafür liegt an ersterer Stelle 2 Tim. 1, 7 in dem sofortigen communicativen Zusatze: *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ*, und darin dass Paulus den Timotheus hierauf wieder sogleich ermahnt, sich des Zeugnisses Christi und seiner nicht zu schämen, sondern mitzuleiden für das Evangelium, da sie ja nun eben von Einem Geiste in sich trugen. Also nicht etwa die erste Berufung des Timotheus zum Christenthum (wo dann ja die Taufe nicht gefehlt haben und auch nicht das Presbyterium besonders mithandelnd gewesen seyn würde), sondern die Uebertragung eines Amtes ist durch die Handauflegung hier angezeigt (und zwar eines Gemeineamtes, weshalb eben eine Assistenz des Presbyteriums dabei), diese Amtsübertragung aber auch keine bloss symbolische, wogegen *τὸ χάρισμα τὸ ἐν σοί* zeugt, sondern eine Amtsübertragung durch eine sie ebenso bedingende als überragende Amtsausstattung, zunächst aber gewiss durch innere Lehramtsbefähigung, *donum didacticum* mit der es begleitenden Parrhesie, worauf ja in erster Linie das *ἀναζωπυρεῖν* ebenso wie das folg. *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας κ. τ. λ.* auch allein gehen kann. Steht dabei an dieser ersteren Stelle (2 Tim. 1, 6) *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* (was ganz so lautet wie Act. 8, 18 *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*), so ist dies durch das *ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* der

τοῦ πρεσβυτέρου statt *τ. πρεσβυτερίου* 1 T. 4, 14 beachtenswerth seyn würde). „*Tametsi omnibus expensis diversum sensum non male quadrare fateor, ut* (*τὸ πρεσβυτέριον*) *sit nomen officii.*" Ders. z. 1 Tim 4, 14 (vgl. ob. Seld.). — Ebensowenig kann man mit Theod. Mops. *τὸ πρεσβυτέριον* als *τὸν τῶν ἀποστόλων σύλλογον* erklären.

anderen Stelle (1 Tim. 4, 14) nicht abgeschwächt, indem das μετά nur auch noch die Gleichzeitigkeit der Handauflegung und der durch sie bewirkten Geistesbegabung ausspricht.*

Sonach besteht die rechte Amtsweihe in der charismatischen Amtsausstattung. Kraft derselben aber durfte nun der also begnadete Timotheus

D) auch wieder Andere zum Presbyteramte bevollmächtigen d. h. eben befähigen durch seine Handauflegung, weshalb 1 Tim. C. 5, nachdem zuvor V. 17 ff. von Presbytern, V. 19 ff. speciell auch von sich verfehlenden, die Rede gewesen, V. 22 warnend: χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει!**

Dass nun aber in solcher Mittheilung übernatürlicher Begabung durch das natürliche Medium der Handauflegung, indem sie auf Gottes Wort beruht und selbst eine stetig fortgepflanzte ausserordentliche Gottes-Gabe und Quelle von Charismen ist, etwas Sacramentliches liege (vgl. ob. S. 291. 324), das bezeugt in der heil. Schrift am directesten jener unmittelbare Anschluss der Handauflegung an die Taufe Hebr. 6, 2., und erkennen eben hiernach auch die Symbole der evangelisch-lutherischen Kirche ausdrücklich an, Apol. C. A. (p. 201 sq.): „*Si Ordo de Ministerio Verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus Ordinem Sacramentum. — Si Ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare*

* S. auch Bauer a. O. S. 364: „Während das μετά zunächst nur eine Gleichzeitigkeit, eine mehr äusserliche Begleitschaft ausdrückt, ist in dem späteren διά [2 Tim. 1, 6 — zugleich mit dem Artikel] die eigentliche Vermittlung durch die HA. viel schärfer hervorgehoben."

** Aus dem unmittelbaren Zusatze μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις (σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει) schliesst Bauer S. 365: „So würde hiernach durch jenen Act [der Handauflegung] gleichsam auch die Brücke geschlagen, auf welcher der noch ungebrochene Sündengeist des unwürdig Geweihten, von diesem aus vordringend, sich und seinen Einfluss auf den Weihenden geltend machte." Das wäre also ausnahmsweise auch ein Rückschlag auf den Handauflegenden selbst von dem Unterstellten aus, und zwar eben auch ein κοινωνεῖν, wovon wenigstens bei der indifferenten Sündlosigkeit des Opferthiers nicht die Rede seyn konnte, dann aber doch auch in dieser Umkehrung ein Beweis von der entstehenden tiefen organischen *communio* (κοινωνία) mittelst der Handauflegung, nur dass begreiflich in der Regel der active Theil auch der exhibitive bleibt. Doch s. dagegen ob. S. 290.

Sacramentum gravemur;“ und wiederholt Artt. Smalc. (p. 353): „*Olim eligebat populus Pastores et Episcopos; deinde accedebat Episcopus, seu ejus ecclesiae, seu vicinus, qui confirmabat electum impositione manuum, nec aliud fuit Ordinatio nisi talis comprobatio.*“* Ist hier zwar die Händeauflegung nur schwächer markirt, so ist es doch ein bei der geistlichen Bestallung direct miterscheinendes Moment, dass nicht ein Repräsentant der Wähler oder des Volks, sondern ein Bischof dem Erwählten die Hände auflegte und ihn dadurch bestätigte.** Und so ist es auch selbst hierin anerkannt, dass die wahre, d. i. selbst sacramentale, geistliche Amtsausrüstung nicht von unten, sondern von Oben kommt, dies ja auch schon nach dem Grundsatze πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες (1 Cor. 2, 13). Mag ersteres bei dem Gemeinedienste (s. ob. S. 326. 328 von Diaconen als Correlat der Leviten) vorkommen, nie kann es beim Dienst am göttlichen Worte, bei dem Geistlichen, geschehen.***

* Vergl. Mart. Chemnic., Loci theol. ed. Leyser (Frcf. 1599) P. III. p. 333—336. Die Apostel hätten für den Ritus des Anhauchens (Joh. 20, 22), wozu sie kein Mandat gehabt, den von den Patriarchen überkommenen der Handauflegung in freiem Gebrauch aufgenommen, damit anzuzeigen 1) die Bestimmung für den ausschliesslichen Dienst Gottes, 2) die Autorität, und 3) die Fürbitte dadurch significanter zu machen.

** Citate von Socrates und Sozomen. b. Chemnic. l. l. p. 334. Ein bes. Beleg von Ertheilung des Episcopates durch Handauflegung dreier Bischöfe (χειροθεσίᾳ ἐπισκοπὴν δοῦναι) b. Euseb. KG. 6, 43.

*** Dies tritt allerdings einer fast endemischen Auffassung entgegen, dass nämlich die Kraft der kirchlichen Handauflegung ein Ausfluss des Gemeinegeistes sey. Wie aber überhaupt jede laocratische Auffassung des pastoralen und Gemeine-Verhältnisses schlechthin gegen das Wort Gottes ist, welches eben nur Hirten (*Pastores*) gegenüber den, selbstverständlich nicht leitenden, Heerden kennt, so gilt das namentlich auch von der Begabung zur Leitung durch die Handauflegung. Aus den gelehrten Vertretern jenes weitgreifenden Irrthums führen wir, nächst S. 328 f., nochmals einen der letzten Wortführer, L. Paret, an, welcher a. O. I. S. 40 nach zulässigen Einleitungssätzen mehr und mehr und schliesslich offen in jene Irrlehre einmündet: „Gott giebt absichtlich die Gabe mittelst der Hand der auflegenden Menschen, und zwar durch die schon vorhandenen Gemeineglieder, auf dass der Leib organisch aus sich selbst heraus sich erbaue in

Bis hierher haben wir im N. T. bei der Handauflegung dem A. T. Gleiches gefunden, bei der Segnung sowohl als bei religiösen Weihen, was ja auch im Grunde nur verschiedene Seiten einer und derselben Handlung sind, wiefern jeder Segen (zumal auch schon der alttestamentliche Jacobs) eine Weihe enthält und jede Weihe hinwiederum auch, sogar nach volksthümlicher Bezeichnung, eine Einsegnung ist.*

Handreichung [s. S. 328 f.] der eignen Glieder (Eph. 4, 16 *τὸ σῶμα ποιεῖται*, med., *τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος* [wobei aber *πᾶν τὸ σῶμα* die eigentl. geistlichen Factoren sicher und vor allen einschliesst, am allerwenigsten aber das voranstehende *ἐξ οὗ* als die principielle Hinweisung auf das allein lebeneinströmende „Haupt" der Kirche übersehen werden mag]), und dass die neue Geistesgabe im Zusammenhange bleibe mit dem bisherigen Grundstocke, und besonders deutlich ist AG. 8, 14., wo nicht Philippus genügt, sondern wo die Stammglieder, die Apostel [!] die Hände auflegen mussten zur Geistesmittheilung. Daher sollen die Personen, welche die Hand auflegen, natürlich selbst voll Geistes seyn und erfahrene, erstarkte Geistesmänner; darum es zunächst Sache der Apostel war oder [?] des Aeltesten-Collegiums, 1 Tim. 4, 14 [wo es jedoch nicht dieses allein war, s. ob. S. 330 f.]. Doch konnten es auch jüngere Leute thun, wie Timotheus 1 Tim. 5, 22 [nämlich als dazu bevollmächtigter apostolischer Vicar, S. 330. 332] oder Gemeineglieder überhaupt, Act. 9, 17. 13, 3. In diesen Auflegenden ist die Gemeine repräsentirt." Der für diesen modernen Satz aus der Apostelgeschichte beigebrachte Beweis ist eben hinfällig: denn *a*) Act. 9, 17 legt Ananias allein, kein Repräsentant der Gemeine, vielmehr von dem Herrn Jesus direct gesandt (*ὁ κύριος ἀπέσταλκέ με*), und zwar nicht weihend, sondern heilend (*ὅπως ἀναβλέψῃς κ. τ. λ.*, s. unt.), dem noch ungetauften Saulus die Hände auf; und den hierauf Getauften will die jerusalem. Gemeine nicht einmal anerkennen V. 26; — *b*) Act. 19, 6 ist der so wirksam handauflegende Paulus, gegenüber bisherigen Johannis-Jüngern, ebenfalls kein Repräsentant der Gemeine, sondern eben Apostel des Herrn; — *c*) Act. 6, 2 gilt es allein die Diaconenbestellung, wo die Handauflegung der Gemeine als solcher eben an ihrer Stelle ist (s. ob. S. 326—328); — endlich *d*) Act. 13, 3 ist die Gemeine gar nicht Subject (S. 329).

* Auch sogar die alttestamentl. Weihe der Opferthiere, obwohl sie eigentlich heiligend nur reagirte, gehört mit unter den Begriff des Heiligens, vgl. Joh. 17, 19 *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγω αγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*, wie denn auch *sacer* cet. und unser segnen (S. 292) nach oben und nach unten gerichtet seyn kann. — Die Handauflegung bei der Einsegnung zur Ehe schon b. Clem. Al., Paedag. III. p. 248 (ob. S. 297): *τίνι γὰρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιτίθησι χεῖρα; τίνι δὲ εὐλογήσει;* — Ebenso aber auch zur Stärkung bei sinnlichen Ver-

Wenn dagegen die selbst-übertragende (stellvertretende) und danach selbst-entsündigende Handauflegung auf Opferthiere, wie sie im A. B. statt hatte, im N. B. aufhört; so tritt hier nun dafür eine dem A. T. noch unbekannte* neue Anwendung der Handauflegung, wenn auch deren Grundbedeutung stets und überall die gleiche bleibt, ein, nämlich als

suchungen, Ders., Strom. III. p. 427: ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ, εἰπάτω· ἀδελφέ, ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα ἵνα μὴ ἁμαρτήσω. καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν. Dagegen ist nach der bisherigen Entwicklung durchaus unbiblisch die Handauflegung bei der Absolution. – Unbegründet ist im neutestamentlichen Ausdruck wie auch in der Sprache überhaupt die Unterscheidung von χειροτονία als gegen das Haupt hin und χειροθεσία als auf das Haupt (s. b. Lange a. O. u. Kasten S. 87), da χειροτονεῖν, wie überall, und zwar eig. „Zeichen der Beistimmung" (Bibelstud. I, 138), so speciell auch im N. T. höchstens ein symbolisches Hand-aus- und -emporstrecken für den dadurch Erwählten (ohne spec. physische Hinwendung nach ihm, vgl. καταψηφίζειν Act. 1, 26) bezeichnet, und daher auch selbst ohne diesen Gestus überh. s. v. a. persönlich wählen (*designare*), wie denn eben nach diesem Ausdrucke (χειροτ.) 2 Cor. 8, 19 Gemeinden einen Deputirten, Act. 14, 23 aber Apostel für die Gemeinden Presbyter wählen. Ueber die kirchenrechtliche Bedeutung von χειροτονία, wovon die Handauflegung nur ein Theil, s. Vitringa, synag. vet. p. 820 sq.; d. Grundsatz πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ b. H. Böttger, Gnos. d. Pastoralbrr. S. 44.

* Hiob 5, 18 (von Gott) ימחץ וידו תרפינה könnte in diesem Sinne schon um des Parallelgliedes willen הוא יכאיב ויחבש nicht genommen werden. Doch glaubt Lange (Herz. RE. 5, 503) auch im A. T. eine „prophetisch-dynamische oder heilende Handauflegung" zu finden, näml. 2 Kön. 4, 34. Da ist nun zwar eine Lebensmittheilung, aber nicht Handauflegung (auf das Haupt), sondern „Mund auf Mund, Augen auf Augen, und Hände (כפים, also nicht einmal ידים wie sonst bei der Händeauflegung) auf Hände." Etwas dem ähnliches ist im N. T. das Erfassen der Hand Matth. 8, 15 ἅπτεσθαι τῆς χειρός, Marc. 1, 31 κρατεῖν της χ., letzteres mit Zuruf auch Marc. 5, 41. Luc. 8, 54 (Matth. 9, 25), womit wir es aber hier in keiner Weise zu thun haben, denn hier ist es einfache Auflegung der eignen Hand auf ein fremdes Haupt (nicht das eigne Haupt, wie von Thamar 2 Sam. 13, 19). Jenem zwar verwandt, und dennoch auch anders, ist das auferweckende Legen der Rechten auf einen todt-ähnlichen Menschen Apoc. 1, 17 ἔθηκε τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμέ, wie das denn auch im Ausdrucke selbst nur ganz angemessen nuancirt ist nach S. 297 (vgl. 296).

C) Lebensspendung oder Heilung.

So bittet Matth. 9, 18 Jairus Jesum: *ὅτι ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν, ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται* (Marc. 5, 23 *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ, ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ,* wobei der doppelte Wechsel des *ἐπιτιθέναι τ. χ. ἐπί τινα* mit dem Dativ, und des Singulars *τὴν χεῖρα*, d. i. wohl die Rechte, s. ob. S. 296,* mit dem Plural *τὰς χεῖρας* bemerkenswerth, mit diesem übrigens im Nächstfolg. Marc. 6, 2 *δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται* correlat ist). Unterwegs dahin wird auch ein blutflüssiges Weib durch gläubige Berührung seines Kleidsaumes geheilt (Marc. 5, 28 — vgl. ob. S. 300 — wie auch sonst 6, 56. Matth. 14, 36. Luc. 6, 19 *ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο, καὶ ἰᾶτο πάντας*), wobei der Herr selbst in sich aus seiner Kraft auf sie übergehen fühlte (Marc. 5, 30 *ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν,* Luc. 8, 46 *ἥψατό μου τίς, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ*). Freilich aber ist das eine positive, keine negative Empfindung. Wenn aber hierauf Jesus die Tochter des Jairus durch Erfassen ihrer Hand und Zuruf (s. vor. S.) auferweckt, so ist das ja nicht identisch mit Auflegung seiner Hand, ob auch diese bei Erfassung ihrer Hand sich bethätigen musste, sondern eine der von Jairus begehrten nur verwandte Wunderheilung, wogegen das Erfassen bei der Hand auf die vorgängige mündliche Heilung eines besessenen Taubstummen Marc. 9, 27 erst folgte. Gleicherweise sollte der Herr Marc. 7, 32 einen (ebenfalls dämonischen Matth 9, 32. Luc. 11, 14) Taubstummen durch Handauflegung heilen (*ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα*); doch heilte er ihn in Wirklichkeit damit, dass er „seine Finger in seine Ohren legte und spuckend seine Zunge berührte", mit Aufblick zum Himmel seufzte und *ἐφφαθά* rief (V. 33 ff.).

* Denn dass der Singular etwa darum gesetzt sey, weil der Herr dann das Mädchen bei „der Hand", also wohl mit Einer Hand, ergreift (Matth. V. 25), ebensowie derselbe Singular Marc. 7, 32 etwa darum, weil bei der Ausführung V. 33 die Finger in „die Ohren" gelegt worden, ist darum unstatthaft, weil nicht nur Ersuchen und Ausführung beidemal verschiedene Dinge sind (s. nachh.), sondern im letzteren Falle die Finger eben in „die Ohren", also doch die Finger beider Hände, gelegt werden.

Dagegen heilte Jesus allerdings auch durch eigentliche Handauflegung „verschiedenartige Krankheiten“ (darunter auch Besessenheit Marc. 1, 32), Luc. 4, 40 *ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς ἐθεράπευσεν αὐτούς*, wo der Plural der Hände allenfalls auch, doch eben nicht nothwendig, durch die Pluralität der Kranken veranlasst seyn könnte (ob. S. 323), wie auch Marc. 6, 5 zu Nazareth *ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν*; ausdrücklich aber mit Pluralität der Hände das achtzehnjährige pneumatisch-arthritische Leiden einer Frau nach erweckendem Zuruf Luc. 13, 13 *καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας, καὶ παραχρῆμα ἀνορθώθη;* und ebenso auch einen Blinden (den er gebeten worden anzurühren, *ἅπτεσθαι* Marc. 8, 22), nach Einspucken in die Augen, *ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ* (V. 23), und da dieses noch nicht ganz klares Sehen bewirkte, durch nochmaliges Auflegen der Hände speciell auf die Augen (*πάλιν ἐπέθηκε τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ* V. 25), wonach offenbar die erste Handauflegung, wie in der Regel, auf den Kopf überhaupt, die andere näher auf die Augengegend des Kopfes erfolgte, der Plural *τὰς χεῖρας* aber, zumal das zweite Mal, wohl auch schon durch die beiden Augentheile gerechtfertigt und gefordert wäre. Ein vollständiges Seitenstück dieses letztern war vor. S. Marc. 7, 33 bei dem Taubstummen das heilende Legen der Finger in seine Ohren.

Auf die Wunderheilungen Jesu durch Handauflegung überhaupt oder doch wesentlich geht endlich (schon wegen des Plurals, vergl. vor. S.) gewiss auch die Frage grossen Erstaunens seiner Landsleute in Nazareth über solche Weisheit, und dass *δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται!* Marc. 6, 2 (vgl. nachh. Act. 5, 12. 14, 3. 19, 11).

Und wie so der Herr selbst gethan, also verhiess er auch seinen Gläubigen ganz gleiche Wunderverrichtungen Marc. 16, 17 ff. und darunter ausdrücklich V. 18 *ἐπὶ ἀῤῥώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι, καὶ καλῶς ἕξουσιν.*

Und diese Verheissung ist für und durch die Jünger und Apostel erfüllt worden laut der Apostel-Geschichte. Danach heilte Ananias (Act. 9, 17 f. vgl. 12) die Blendung des Saulus eben durch Handauflegen (*ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας,*

vorher V. 12 generisch *ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρα, ὅπως ἀναβλέψῃ*), und zwar im Namen Jesu, der ihn gesandt, *ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου* (so dass also auch selbst mit der Heilung sich der heil. Geist in der Handauflegung, wie sonst, verbündete, vgl. ob. 19, 6); und dann hinwiederum auch Paulus selbst (28, 8) den Vater des Publius nach Gebet durch Handauflegung (*προσευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν*). Und hierzu auch noch überhaupt (vgl. v. S.) 5, 12 *διὰ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα*, u. 14, 3., ja dies selbst noch über die eigentliche Handauflegung hinausgehend, wie 19, 11 *δυνάμεις οὐ τὰς τυχούσας ἐποίει ὁ θεὸς διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἐπιφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια, καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ᾽ αὐτῶν τὰς νόσους, τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι.* (Vgl. ob. S. 300.)

So aber ist auch diese Selbstübertragung, sey sie heilend oder heiligend, überall organisch vermittelt, daher so wenig magisch, als das heilige Wunder oder das Sacrament selbst es ist. Wie aber die Heilsgabe real auf den Leidenden oder Consecranden, eben so gewiss ging im A. T. die Sünde des Handauflegenden über auf das substituirte Opferthier.

Alles aber, was jemand so fortgeben soll, muss er erst selbst haben, beziehentlich empfangen haben.* Man könnte

* Musste doch auch schon im A. T. der Priester, um zu priesterlich sühnendem Werke ausgerüstet werden zu können, selbst erst göttlich entsündigt werden (s. ob. S. 303 f.). Daher unrichtig und grundumkehrend v. Hofm., Schriftb. II, 1, 245 f. (vgl. v. Zezschw., Catechum. S. 652; Kasten S. 113), die Handauflegung denke oder wende etwas zu, „es eigne nun dem Handauflegenden vorher oder eigne ihm nicht." — Während er es vorher allerdings haben muss, empfängt er aber auch nie etwas dagegen zurück (S. 290. 292, vgl. 332). Denn auch nicht beim Sündopfer erhält er durch die HA. etwa die Unschuld zurück, da ein Thier ethische Unschuld nie besitzen kann; vielmehr wird er nur seiner Sündenlast, die auf dasselbe übertragen wird, los und ledig. Ebenso verliert aber auch der Handauflegende kraft seiner Intention kein Gut, sowenig als die Quelle durch ihren Ausfluss oder das Feuer durch Anzünden an demselben (s. ob. S. 298 b. Philo). Wenn daher v. Hofm. (S. 246) sagt: „Nicht den eignen Frieden giebt der Segnende", so giebt er übr. doch allerdings von demselben (vgl. ob. S. 297 f. Num. 27, 20 ונתתה מהודך), nur ohne dadurch ihn selbst für

daher die biblische Handauflegung, als eine Imprägnirung, ebensowohl auch einen Zeugungsact im Sinne des Traducianismus nennen, wobei nur das eigene Wesen weiter fortgepflanzt wird. — Wie kein Volk einen König machen oder gar salben kann, der es vielmehr nur von Gottes Gnaden ist und ebendaher seine Majestät leitet, so können Bürger und Bauern auch Niemand zum Ritter schlagen, und nur Doctoren wieder Doctoren „creiren"* (vgl. ob. S. 328 f.). Und so kann auch keine Gemeine einen Pfarrer machen, der es vielmehr erst durch geistliche Handauflegung wird, welche herstammt von den Aposteln, die das von Gottes Gnaden unmittelbar waren, wie denn namentlich auch Paulus, selbst ein Apostel, von keinem Apostel ordinirt, vielmehr von dem Herrn unmittelbar geordnet worden ist, s. Act. 26, 15—18. Gal. 1, 1. 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Eph. 1, 1. Col. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. Tit. 1. 1. Röm. 1, 1; vgl. ob. S. 329. — Und so kann auch Niemand segnen ohne Segenspotenz in sich zu tragen. Selbst ein Vater kann seine Kinder nur inkraft dessen segnen, was ihm der Vater unseres Herrn Jesu Christi (Eph. 1, 3. 3, 14 f.), den er „gesalbet hat mit heiligem Geist und Kraft" (Act. 10, 38; vgl. 4, 27. Jes. 61, 1), erst selbst gegeben hat; ja nur als solch ein Lehnsträger kann ein irdischer Vater den auf und in ihn gelegten Schatz übertragen (durch Handauflegung) auf sein Kind und die erst ihm selbst ertheilte Anweisung diesem gleichsam ausbezahlen lassen. In dem Besitz dieser Vatersegensvollmacht liegt eine hohe Maje-

sich zu verlieren. Sagt Derselbe: „Nicht die eigne Gesundheit giebt der [durch HA.] Heilende", so giebt er abermals doch allerdings aus dem Schatze derselben, nur, gleichwie die Wittwe zu Sarepta von ihrem Mehl und Oel dem Elias (1 Kön. 17), ohne sie selbst damit zu verringern. — So könnte man die Handauflegung, die wir oben als eine Art von Imprägnirung bezeichnen, vielleicht auch als Absenkung oder Abzweigung von einem Grundstocke ansehen.

* Im Hinblick z. B. auf 2 Tim. 1, 5 – 7 u. ähnl. (1 Cor. 7, 14. Röm. 11, 16 cet.) dürfen wir wohl auch als das noch allgemeinere Lebensgesetz anführen: *Fortes creantur fortibus et bonis:*
Est in juvencis, est in equis patrum
Virtus, nec imbellem feroces
Progenerant aquilae columbam.
Horat., Odd. 4; 4, 29 sqq.

stät (Gen. 27, 34 f.).* — Und ebenso hat auch die heilende Handauflegung, wie die heiligende, zu ihrer ersten Voraussetzung, dass der Handauflegende selbst heil und heilig sey, weshalb ja auch eben das christliche Heilungscharisma nicht allen Gläubigen eignen konnte (1 Cor. 12, 9. 28. 30). — So kann denn nun überhaupt Niemand, wozu es auch immer (jedesmal aber *ad hoc*) gereichen soll, die heilige Handauflegung wirksam vollziehen, wenn ihm die Vollmacht dazu nicht erst von Oben her, in höchster Instanz aber von Gottes Gnaden zu Theil geworden ist. Haben doch eben sogar die Apostel, vom Herrn Selbst berufen, ihre Vollmachten unmittelbar erhalten vom heiligen Geist, ausgehend vom Vater und Sohne. Und auch schon im A. B. gab Jacob (Gen. 48) durch seine Händeauflegung eben nur den von Gott Selbst auf ihn gelegten Erbsegen weiter auf Kindeskinder (S. 296). Jener directen Aussendung der Apostel mit Anhauchen von dem Herrn Selbst, „gleichwie der Vater Ihn gesandt" (Joh. 20, 21 vergl. S. 333), und der Ausgiessung des heiligen Geistes über sie ohne Handauflegung entspricht dann abermals auch schon im A. T. die Ausrüstung Mosis, Seines Knechts, wie auch die der Propheten durch Jehovah Selbst.** Erst inkraft dessen weihte dort Moses weiter Josua zum obrigkeitlichen wie Aaron und seine Söhne zum priesterlichen Amte (S. 297 f. 303), und weihen hier die Apostel wiederum ihre Nachfolger (S. 330 ff.) — durch persönliche Uebertragung ihrer Vollmachten mittelst der selbstmittheilenden Handauflegung oder kürzer eben durch Selbstmittheilung. Das sind die lebendigen Bäche, woraus alle bisher geschöpft haben und fort und fort schöpfen; diese selbst aber sind entsprungen und entrieselt dem Einigen Urfels und Urquell alles Segens und Gedeihens an Seele und Leib (1 Cor. 10, 4).

„Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt

* S. ob. S. 295. Hebr. 7, 7 *χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται* wozu Del. (vgl. ob. S. 292) richtig: „Segnen und gesegnetwerden verhalten sich wie Zueignen und Empfangen; der Segnende steht deshalb im Segensacte immer über dem, worüber er seine segnenden Hände erhebt oder worauf er sie legt und worüber er aus Gottes Kraft den Segen hinspricht."

** Vergl. Kasten a. O. S. 115.

von Oben herab" (Jac. 1, 17). Was aber direct nur vom Menschen kommt, das ist der Gegensatz davon, ist das Uebel, mit Sünde behaftet. Rein von ihr wird er erst durch ihre Ablagerung auf ein stellvertretendes Opfer. Im Alten Bunde waren es Thiere, Farren und Böcke, die durch seelisch festanschliessende Handauflegung von des Sünders Sünde und Schuld gleichsam imprägnirt wurden. Im Neuen Bunde, worin ein für alle mal das für die ganze Welt und alle Zeiten ausreichende, vollgültige und vollkommene Opfer dargebracht worden ist (S. 322. 334), geschieht das schriftmässig nicht mehr durch selbst-übertragende Handauflegung: denn „Er lud auf Sich unsere Schmerzen" (Jes. 53, 4 f.); „Er trug unsere Sünden Selbst hinauf an Seinem Leibe auf das Holz, auf dass wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben" (1 Petr. 2, 24); * „Er, welcher keine Sünde kannte, ward für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir würden Gerechtigkeit Gottes in Ihm" (2 Cor. 5, 21); „Er heiligte für uns Sich Selbst, auf dass auch wir seyen geheiligt in Wahrheit" (Joh. 17, 19, vgl. Hebr. 10, 10). Unsere Handauflegung auf dieses „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt" (oder aufnimmt, *αἴρων*, Joh. 1, 29), ist, durch die Opfer und Handauflegung des A. T. vorgebildet, geschehen im Geist und Glauben (der höchsten „Intention") in der eben Hebr. 6, 2 unmittelbar an die Handauflegung angrenzenden Taufe. Denn „so viele wir getauft wurden in Christum Jesum, wurden in Seinen Tod getauft. So wurden wir mit Ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, gleichwie auferweckt ist worden Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Lebensneuheit wandeln sollen" (Röm. 6, 3 f., vgl. ob. S. 304. 318).

Beides aber, das Alt- wie das Neutestamentliche, das Vorbildliche und das Wirkliche oder Eigentliche, Beides selbst organisch innerlichst verbunden, ist doch einzig und allein nur durch Gottes unerforschlichen Gnadenwillen also geordnet, — Beides zu einer wirklichen und realen Lebensgemein-

* Daher gleichsam eine Handauflegung Christi auf sein eigenes Haupt, als das Haupt der Gemeine, ORIG. b. Outram p. 247 sq. (*peccata generis humani imposuit super caput suum: ipse enim est caput corporis sui*); ebendas. auch CYRILL. AL. Vergl. ob. S. 318. 322.

schaft des Vertretenen mit seinem stellvertretenden Sündopfer, wie denn auch in der eben angeführten Stelle (Röm. 6, 5) sogleich folgt: „Denn so wir Mitverwachsene (σύμφυτοι) geworden der Aehnlichkeit seines Todes, werden wir es ja auch der Auferstehung seyn."

Ist aber so unser Sündopfer zugleich unser Hoherpriester und Mittler zu Gott, ist es der Urquell alles Heils und aller Herrlichkeit, der wahre Spender von Segen, Leben und Seligkeit: so treffen ja alle Strahlen der Handauflegung, passive wie active, nach höchster Instanz wieder zusammen in Jesu Christo, unserem Herrn und Heiland in Ewigkeit.

VIII.

SPUK UND GESPENSTER

NACH DER SCHRIFT.

Bei einem Blick in diese Nachtseite der Natur oder vielmehr in die Uebernatürlichkeit — einem Pendant zu dem Artikel über „die Schriftausdrücke für Mantik und Magie“ (Bibelstud. I, 154 ff.) — lassen wir alte und neue, poëtische wie prosaische Erzählungen von unheimlichem Hereinragen der Geister-Welt in die unsrige, diesem directen Erweise einer Verbindung unserer stofflichen mit höheren, immateriellen Sphären, und die Philosopheme darüber ebenso wie ihre Bezweiflungen zur Seite,* und fragen nur, was enthält die heilige Schrift hierüber, da wo sie, mit gewohnter Einfalt voraussetzend, berichtend oder auch lehrend, darauf kommt. Aeussert sich das Wort Gottes selbst über dieses transcendente Gebiet, so kann es nur von hohem Interesse seyn, ohne unser Zu- oder Abthun den reinen Schriftgehalt über jenes dunkle und düstere Reich zu ermitteln.

Indem wir aber unsere Aufgabe ausdrücklich auf eigentlichen Spuk, näher auf Gespenster beschränken, verstehen wir darunter unheimliche Sinneswahrnehmungen, worin übersinnliche Wesen sich über die Kluft der beiden Welten herüberdrängen und äussern, wenn auch die Art und Weise dieser ausserordentlichen Kundgebungen immerhin so zwielichtartig und geisterhaft ist, dass die menschliche, ja vielleicht auch thierische Natur nur mit Erschauern deren Ahnung und Witterung, Eindruck und Gewahrung erhält.

* *Perquam velim scire, esse aliquid phasmata (phantasmata) et habere propriam figuram numenque aliquod putes, an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere. — Proinde rogo eruditionem tuam intendas. Digna res est, quam diu multumque consideres.* Plin., Epp. 7, 27.

Mit dieser Beschränkung sind die nicht minder ausserordentlichen Erscheinungen von lichten Engeln und Seligen (wie bei der Verklärung, Matth. 17, 3; *ὅραμα* V. 9), ecstatisch oder nicht (Luc. 1, 22 *ὀπτασίαν ἑώρακεν*, 24, 23 *ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι* und Act. 26, 19 *οὐράνιος ὀπτασία* des himmlischen Herrn), oder auch die von Dämonen (wie bei der Versuchung, Matth. 4, 1 ff.) hier ausgeschlossen. Erstere sind ja auch nicht unheimlich, vielmehr unaussprechlich anheimelnd (Matth. 17, 4); die letzteren aber gehören als solche ohnehin unter eine andere Rubrik. Zugleich wird jedoch nicht in Abrede gestellt, dass von der einen und der andern dieser beiden Seiten ein Spuk, wie er im Nachstehenden auftritt, wenn auch nicht ausschliesslich, herrühren könne, nur dass hierüber in den Offenbarungsurkunden meist nichts weiter offenbart ist.

Eine andre Beschränkung in unserer Aufgabe, wie in diesen Bibelstudien überhaupt, besteht in exclusiver Rücksicht auf die canonischen Schriften, die auch auf vorliegendem Gebiet, den legendenartigen Apocryphen gegenüber, durch keusche Zurückhaltung ihren göttlichen Adel bekunden.*

Wir gehen nun unsern Weg von aussen nach innen, und informiren uns über die Bezeichnungen der Existenz, d. h. die Namen, über die Erscheinungsweisen, Zeiten und Stätten, sowie über die Wirkungen dieser unheimlichen Dinge. Also zunächst

I) die Erscheinungsnamen.

Die ihrem sub-objectiven Wesen wie dem lat. *spectrum* (unserem „Gespenst“) direct entsprechende biblische Originalbenennung überirdischer Erscheinungen ist

A) *ΦΑΝΤΑΣΜΑ.* — Von *φαντάζειν* (*φαίνειν*) sichtbar machen, *φαντάζεσθαι* sich sehen lassen, erscheinen, ist

* Wie gespenstersehend ist z. B. Weish. Sal. bei der ägyptischen Finsterniss C. 17, 3. 4. 15., wo *ἰνδάλματα* (dasselbe Wort auch LXX Jer. 50, 39 für צִיִּים, Wüstenthiere) u. *φάσματα ἀμειδήτοις κατηφῆ προσώποις ἐνεφανίζετο.* — Ungerechtfertigt ist bei Luth. auch Spr. 23, 7 „ein Gespenst“, indem er statt שָׁעַר wohl las שֵׂעָר (Schauder, Entsetzen, Vulg. *in similitudinem arioli;* LXX *εἴ τις καταπίοι τρίχα*, שֵׂעָר).

dieses Substantiv eben Erscheinung, die zunächst auch nur dem Sinne des Gesichts wahrnehmbar ist, mithin recht eigentlich Scheinwesen, also ganz wie *species* (Liv. 8, 6 *in quiete visa species* mit *nocturni visus* abwechselnd, s. u. Suet.) und *spectrum* vom alten *specere* sehen, sonst *φάσμα* (s. ob., von *φάω*, *φαίνω*) und in gleicher Ableitung, wenn auch unclassischer Formation „Phantom" genannt.* — So unterscheidet sich denn hiervon die prophetische und ecstatische Vision auch im sprachlichen Ausdrucke, da für diese nie *φάντασμα* oder *φάσμα*, sondern *ὅρασις* (Act. 2, 17 *ὁράσεις ὄψονται* nach Joel 3, 1 f. S., vergl. Apoc. 9, 17) oder *ὅραμα* (Act. 7, 31. 10, 17. 19 *ὅραμα ἰδεῖν*; 9, 12. 10, 3 *εἶδεν ἐν ὁράματι φανερῶς*, 16, 9 *ὅραμα διὰ τῆς νυκτὸς ὤφθη τῷ Παύλῳ*, auch mit Ansprache, wie 9, 10. 18, 9; 11, 5 *εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα*) gesagt ist; vgl. f. S. Sonst braucht Luc. auch wiederholt das wenig übliche *ὀπτασία*, wie ob. Ev. 1, 22. 24, 23 (*ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι*), Act. 26, 19 (*οὐράνιος ὀπτασία*), und einmal auch Paulus 2 Cor. 12, 1 *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*.

* Thom. Mag. (b. Biel, Nov. Thes. III, 533): *Φάσματα λέγεγεται τὰ ἐν ὕπνῳ φαινόμενα καὶ ὅσα φαντάζουσι δαιμόνια νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν ἐν ταῖς ἐρημίαις, ἀπὸ τοῦ ἀέρος λαμβάνοντα μορφάς, οἵας ἂν ἐθέλωσιν. Λέγε οὖν φάσματα, ὡς Ἀττικοί, καὶ μὴ φαντάσματα.* Mehrfach Paralleles hierzu Plutarch, Brutus C. 36: *Νὺξ μὲν ἦν ἡ βαθυτάτη, φῶς δ' εἶχεν οὐ πάνυ λαμπρὸν ἡ σκηνή· πᾶν δὲ τὸ στρατόπεδον σιωπὴ κατεῖχεν. Ὁ δὲ συλλογιζόμενός τε καὶ σκοπῶν πρὸς ἑαυτόν ἔδοξεν αἰσθέσθαι τινὸς εἰσιόντος. Ἀποβλέψας δὲ πρὸς τὴν εἴσοδον, ὁρᾷ δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὄψιν ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ, σιωπῇ παρεστῶτος αὐτῷ.* (Auf das Wer-da? des Brutus) *ὑποφθέγγεται δὴ αὐτῷ τὸ φάσμα· ὁ σός, ὦ Βροῦτε, δαίμων κακός! ὄψει δέ με περὶ Φιλίππους. Καὶ ὁ Βροῦτος οὐ διαταραχθείς· ὄψομαι, εἶπεν.* Dann C. 48: *Ἐν ἐκείνῃ δὲ τῇ νυκτὶ πάλιν φασὶν εἰς ὄψιν ἐλθεῖν τὸ φάσμα τῷ Βρούτῳ καὶ τὴν αὐτὴν ἐπιδειξάμενον ὄψιν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' οἴχεσθαι.* Denkwürdig auch Cic., ad Div. 15, 16: *Fit enim nescio qui ut quasi coram adesse videare, quum scribo aliquid ad Te, neque id κατ' εἰδώλων φαντασίας, ut dicunt Tui amici novi, qui putant etiam διανοητικὰς φαντασίας spectris Catianis excitari. Nam ne Te fugiat, Catius Insuber, Epicureus, qui nuper est mortuus, quae ille Gargettius, etiam ante Democritus, εἴδωλα, hic spectra nominat. His autem spectris etiamsi oculi possint feriri, quod vel ipsa accurrunt, animus qui possit ego non video*! Dieses *εἴδωλον* von einer Todtenerscheinung z. B. Herodot 5, 92 wie Hom. Od. 11, 602 u. a. Vgl. v. S. *ἴνδαλμα*.

Auf das für Spuk im N. T. specifische *φάντασμα* stossen wir in der Bedeutung einer ganz eigenthümlichen Scheingestalt Matth. 14, 26., indem sich dieselbe sofort als etwas ganz Andres erweist; doch trifft die anfängliche Annahme eines „Gespenstes“ von Seiten der Jünger grundsätzlich keine Correctur des Herrn selbst. Es ist dort, wo Er im Morgengrauen über den See wandelnd den heimschiffenden Jüngern nachkommt: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν, λέγοντες· ὅτι φάντασμά ἐστιν* (Marc. 6, 49 *ἔδοξαν φάντασμα εἶναι*). — Wie verschieden hiervon lautet es bei aller Aehnlichkeit, zur Bestätigung des Obigen, von einer Engelserscheinung Act. 12, 9: *οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν* (s. vor. S.).

Jenem *φάντασμα* kommt am nächsten das alttestamentliche

B) חזיון לילה (Nacht-Gesicht). — Dieses חִזָּיוֹן ist überhaupt Gegenstand eines ungewöhnlichen, aber wirklichen Schauens und wird namentlich sowohl von prophetischen Gesichten (LXX *ὅρασις* 2 Sam. 7, 17. Joel 3, 1 neben Weissagungen und Träumen) als von Nachtgesichten, d. h. dem Traum parallelen, aber nicht mit ihm identischen Bildern und Erscheinungen gesagt, wie schon Hiob 7, 14 (מחזיונות, LXX *ὁράμασι*, parallel mit בחלמות, sonach das, was nachh. 33, 15 „Nachtgesichts-Traum“ d. i. entweder ecstatisch gesteigerter Traum, wofür das nächstfolgende אז יגלה אזן אנשים V. 16 spricht, oder Traum von Spukgestalten, * wohingegen eine bloss epexegetische Coordination von *b* dem stärkeren *a* in 7, 14 unebenbürtig wäre**). Noch deutlicher dieses חזיון (חזון) eben in der aus-

* In ersterer Bez. vergl. Herodot 8, 54 *εἴτε δὴ ὦν ὄψιν τινὰ ἰδὼν ἐνυπνίου ἐνετέλλετο ταῦτα, εἴτε καὶ ἐνθύμιόν οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἱρόν*, — in zweiter Bez. Hom. Il. 2, 56 ff. *Κλῦτε, φίλοι· θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος Ἀμβροσίην διὰ νύκτα, μάλιστα δὲ Νέστορι δίῳ Εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐῴκει. Στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς, καί με πρὸς μῦθον ἔειπεν· Εὕδεις κ. τ. λ.*; auch Val. Flacc., Argon. 4, 22 sqq.

** Ebenso augenscheinlich mehr als ein blosser Traum ist das verwandte מראת הלילה Gen. 46, 2: zu Israel auf dem Wege nach Aegypten, an der Landesgrenze (Beerseba), sprach Gott „in Gesichten der Nacht“, denn er rief ihn „Jacob, Jacob!“ und dieser sprach: „da bin ich!“ -- worauf nun die weitere Offenbarung. S. auch f. S.

drücklichen Zusammensetzung mit לילה, wie Jes. 29, 7 כחלום חזון לילה (LXX *ὡς ἐνυπνιαζόμενος καθ' ὕπνους νυκτός*), ob. Hiob 33, 15 בחלום חזיון לילה (Symm. *ἐν ἐνυπνίῳ ὁράματί μου νυκτός*, LXX *ἐνύπνιον ἢ ἐν μελέτῃ νυκτερινῇ*) und 20, 8 („wie ein Traum verfliegt er — und verflattert wie ein Nachtgesicht", כחזיון לילה, LXX *ὥσπερ φάσμα νυκτερινόν*), wo es auch v. Ewald (2. A. S. 206) als „Gespenst" fasst. Die Hauptstelle aber ist Hiob 4, 13:

בשעפים מחזיונות לילה
בנפל תרדמה על אנשים:

„In Gedanken von Nachtgesichten,
Wenn gefallen tiefer Schlaf auf Menschen,"

wo מחזיונות לילה nicht Gedanken vor den Nachtgesichten (gegen מן), aber auch nicht aus oder nach (durch) Nachtgess. sind (beim Wiedererwachen*), sondern von (*de*) oder über Nachtgess., sofern in tiefer Stille und Finsterniss, wenn alles schläft, den einsam Wachenden Gedanken an Gespenster überkommen. Und zwar dieses zur psychologischen Vorbereitung auf die nachfolgende wirkliche Erscheinung, welcher auch noch tiefes Erschauern und Erzittern bis ins innerste Mark als Vorauswirkung vorangeht.

Die dem blossen Erscheinen nächstverwandte Bezeichnung ist

C) רוח — *ΠΝΕΥΜΑ* (**ein Geist**), eigentlich etwas Luftartiges, wie Gas und Wind, das zwar noch viel stärkere Realität haben kann als das Materielle und Sinnliche, aber in der Regel von den Sinnen nicht direct wahrgenommen wird (vgl. Bibelstud. I, 46 f. 48 f.), sowie die Engel *πνεύματα* sind (Hebr. 1, 14 vergl. Ps. 104, 4), und in höchster Potenz *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24). Wie aber dennoch diese Engel-Geister auch erscheinen können (vgl. z. B. Richt. 13, 3—21. Sach. 6, 5 רוחות השמים, und ob. S. 118. 130), so ist es zwar immerhin etwas ganz Ausserordentliches, aber auch Analoges, dass, als der Gekreuzigte und Auferstandene, bei ver-

* Aq. *ἐν παραλλαγαῖς ἀπὸ ὁραματισμῶν νυκτός*, Symm. *ἐν ἐκπλήξει ἀπὸ ὁραμάτων νυκτερινῶν*. Ebenso, als „von Nachtgesichten angeregt, veranlasst," Winer (Exeg. Stud. I, 45), oder „wie nächtliche Traumbilder sie zur Folge haben", Del. (Comm. S. 61); allgemeiner v. Ew. 2. A. S. 90: „wann Träumereien erregen Nachtgesichte."

schlossenen Thüren (Joh. 20, 19), und so eben Gegenstand ihres Gesprächs, plötzlich unter den Jüngern stand (*αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*) und sprach: „Friede mit euch!" — sie entsetzt *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν* (Luc. 24, 36 f.), wofür wir in den nächsten Worten des Herrn gleichsam einen Commentar erhalten, indem er seine Hände und Füsse anzusehen und ihn zu befühlen (*ψηλαφήσατέ με*) gebietet, *ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει* (*καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα*, V. 39).*

Wenn es aber hier, ebenso wie vorhin beim Wandeln auf dem See, nur eine schreckhafte Vermuthung der Jünger war, dass sie einen Geist sähen (S. 346), so berichtet dagegen von einer wirklichen selbsterlebten Geistererscheinung Eliphas in Hiob C. 4 V. 15 aus jener schauerlich stillen Zeit um Mitternacht:

ורוח על פני יחלף

Und ein Geist vor mein Antlitz schlüpft,

zwar von undeutlicher Gestalt (תמונה), aber „grade vor meinen Augen" (לנגד עיני), und mit lautloser Stimme flüsternd, —

* Eine zwar sachgemässe, doch fühlbar wie auch geständlich apocryphische Auffassung und Ausführung dieser Stelle in Ignat. Epist. ad Smyrn. C. 3: *Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ Αὐτὸν οἶδα, καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε* (?), *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. — (Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν* [Act. 10, 41] *ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*) Die apocryphe Quelle hiervon, woraus zugleich jene namentliche Hervorhebung des Petrus erhellt, nennt Orig., princ. prooem. C. 8: *ex illo libello qui Petri Doctrina* (*Κήρυγμα Πέτρου*) *appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere:* „*Non sum incorporale daemonium.*" Dem sogen. Hebräer-Evangelium weist diese augenfällige Exegese des evangel. Urtextes zu Hieron., vir. ill. C. 16, eben von jener Epist. Ignat. ad Smyrn.: *in qua et de Evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium, dicens:* „*Ego vero et post resurrectionem in carne Eum vidi, et credo quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant, dixit eis: ecce* [?] *palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale; et statim tetigerunt eum, et crediderunt.* Desgl. in Jes. c. 18: *Quum enim apostoli Eum putarent spiritum vel, juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis cet.* Vergl. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1863. IV, 372.

über welche Erscheinungsweise nachher noch besonders.* Hier sey nur noch bemerkt, dass dasselbe luftige Substantivum רוח (wobei man immerhin zugleich an jene λειτουργικὰ πνεύματα Hebr. 1, 14 zu denken durch V. 18 עבדיו und מלאכיו veranlasst wird) mit demselben luftigen Verbum חלף auch Hab. 1, 11., hier von einem vorüberstreichenden Hauch und Wehen, wiederkehrt, s. unt. S. 359.

Das entschieden Uebernatürliche einer solchen Erscheinung bezeichnet

D) אלהים. — Dies in der Nachtscene zu Endor, 1 Sam. 28, 13. Der König Saul, in Furcht vor einem Zusammentreffen mit den Philistern und von Jehovah ohne Antwort gelassen (V. 5 f.), suchte, obschon er selbst die Wahr- und Weissager (Bibelstud. I, 159 ff.) officiell des Landes verwiesen hatte (V. 3. 9), incognito bei Nacht mit zwei Begleitern Rath bei einer Wahrsagerin zu Endor, der er Amnestie verhiess (V. 10), mit dem Ersuchen, den verstorbenen Propheten Samuel zu citiren (V. 3. 8. 11 f.). Dieser erscheint ihr (V. 12) und sie bezeichnet das mit den Worten V. 13:

אלהים ראיתי עלים מן הארץ

etwas Göttliches sehe ich aufsteigen aus der Erde,**

und beschreibt dann V. 14 seine Gestalt, als die eines alten Man-

* Das grausig Geisterhafte derartiger Erscheinungen auch meisterhaft geschildert von Shakespeare, Macbeth (nach W. Jordan, im Anschluss an Schiller) III, 4 (Banquos Geist erblickend):

— „Hinweg!
Aus meinem Angesicht! Verbirg dich in die Erde!
Dein Blut ist kalt, und dein Gebein ist marklos;
Erloschen ist die Sehkraft dieser Augen,
Mit denen du mich anstarrst!

———

Fort, grauser Schatten! fort, leibloses Blendwerk!"

Vergl. ebendas. I, 3 (indem die Hexen verschwinden):

Macbeth. — „Ich fordre Antwort!
Banquo. Die Erde bildet Blasen gleich dem Wasser,
Und solche sind's. Wo schwanden sie nur hin?
Macbeth. In die Luft. Was Körper schien, zerschmolz wie Hauch
Im Winde —."

** Ueber die Bedeutung des schauerlich Transcendenten in אלהים s. ob. S. 60 u. Keil z. d. St. (BB. Sam. S. 192): „אלהים bedeute hier

nes, und seine Kleidung, woran Saul, ehrfurchtsvoll zur Erde niedersinkend, Samuel erkannte. Samuel redet auch, und zwar zuerst fragend: „Warum hast du mich aufgeregt (למה הרגזתני, vgl. Jes. 14, 9), indem du mich heraufkommen liessest?“ Worauf Saul ihm seine grosse Angst und Rathlosigkeit bekennt (V. 15). Samuel sagt ihm aber nichts Andres, als was er schon bei Lebzeiten zu ihm gesprochen (V. 16, wie 15, 28) und verkündet ihm seinen nahen Fall (V. 17—19).

Aus den Worten V. 21 ותבוא האשה אל שאול (nicht ותגש oder dergl.) scheint hervorzugehen, dass das Weib, indem sie „einging zu Saul“, zuvor in einem andern Gemache war, so dass Saul von Samuel nur die Stimme hörte, seine Erscheinung selbst aber sich nur hatte müssen beschreiben las-

weder Götter noch Gott, noch weniger Engel, oder Gespenst, oder gar eine obrigkeitliche Person, sondern ein überirdisches, himmlisches oder geisterhaftes Wesen.“ Vgl. indess die Ableitung von אלוה u. Plur. אלהים von אלה fürchten (z. B. Gen. 31, 42. 53. synon. פחד, Ps. 76, 12 המורא), s. Del. Gen. 30. Das viell. einigermaassen entsprechende *δαιμόνιον* für eine unheimliche Erscheinung findet sich unt. and. auch in einer für unser deutsches Vaterland bes. merkwürdigen und auch an Obiges einigermaassen anklingenden altclass. Stelle, wodurch das allerdings räthselhafte Unterbleiben des Ueberganges der Römer und namentlich des Drusus über die Elbe erklärt wird, näml. b. Dio Cass. B. 55 Anf. (Drusus unternahm es über die Elbe zu setzen, konnte es aber nicht, sondern ging, nach Errichtung von Siegeszeichen, zurück.) *„Γυνὴ γάρ τις μειζων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν, ἀπαντήσασα αὐτῷ, ἔφη· „Ποῖ δῆτα ἐπείγῃ, Δροῦσε ἀκόρεστε; Οὐ πάντα σοι ταῦτα ἰδεῖν πέπρωται. Ἀλλ' ἄπιθι· καὶ γάρ σοι καὶ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου τελευτὴ πάρεστιν ἤδη.“ Θαυμαστὸν μὲν οὖν τὸ τινὰ φωνὴν παρὰ τοῦ δαιμονίου τοιαύτην τῳ γενέσθαι, οὐ μέντοι καὶ ἀπιστεῖν ἔχω. Παραχρῆμα γὰρ ἀπέβη, σπουδῇ τε ὑποστρέψαντος αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ νόσῳ τινί, πρὶν ἢ ἐπὶ τὸν Ῥῆνον ἐλθεῖν, τελευτήσαντος.* (Dasselbe, nur kürzer, auch b. Sueton., Claud. 1: *Hostem etiam frequenter caesum ac penitus in infimas solitudines actum non prius destitit insequi* [*Drusus*], *quam species barbarae mulieris humana amplior victorem tendere ultra sermone Latino prohibuisset.*) — Uebrigens vergl. auch noch Aeschyl. Pers. 628 ff. (Chor):

Ἀλλὰ χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί,
Γῆ τε καὶ Ἑρμῆ, βασιλεῦ τ' ἐνέρων,
πέμψατ' ἔνερθε ψυχὰν ἐς φάος·
εἰ γάρ τι κακῶν ἄχος οἶδε πλέον,
μόνος ἂν θνητῶν πέρας εἴποι.

sen. Von einem Betruge der Frau ist in der ganzen Erzählung nicht die geringste Andeutung.*

Bis hierher hatten wir generelle Namen für Spukerscheinungen; hierzu kommen nun aber auch noch specielle und individuelle. Dahin gehört

E) שׂעיר. — Die שׂעירים kommen vor Lev. 17, 7 (LXX *μάταια*, Aq. u. Symm. *τριχιῶντες*, Vulg. *daemones*), wo nach V. 5 denselben keine Schlachtopfer im freien Felde dargebracht werden sollen,** wie es denn von Luth. (auch 2 Chr. 11, 15 mit Idolen und Priestern und Jes. 34, 14) durch „Feldteufel", Jes. 13, 21 durch „Feldgeister" (Gesen. u. Drechsl. „Waldteufel", LXX u. Vulg. *daemonia* und bez. *pilosi*) übersetzt wird; vgl. ob. S. 317.

* Nähere Unterss. in Critt. SS., Frcf. T. VI: 1) Mich. Rothard, Samuel Redivivus (p. 310 sqq.); 2) Leo Allat., de Engastrimytho (p. 331 sqq., 340 sqq), add. 3) Origenis (p. 407 sqq.) et 4) Eustathii (p. 419—458) Commentt., wonach sich die Meinungen (vgl. v. S. Keil) wesentlich so gestalten: *a*) der wirkliche Geist Samuels, wie nach dem bibl. Wortlaute bes. Origenes, vergl. Sir. 46, 20 von Samuel *καὶ μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτὸν προεφήτευσε καὶ ὑπέδειξε βασιλεῖ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ καὶ ἀνύψωσεν ἐκ γῆς τὴν φωνὴν αὐτοῦ κ. τ. λ.*. Justin. M. (342) cet.; vergl. Augustin. (?) ad Simpl. Quaest.: „*non est absurdum credere, ex aliqua dispensatione divinae voluntatis permissum fuisse, ut non invitus nec dominante aut subjugante magica potentia, sed volens atque obtemperans occultae dispensationi Dei, quae Pythonissam illam et Saulem latebat, consentiret spiritus Prophetae sancti se ostendi adspectibus regis* [?], *divina eum sententia percussurus cet.*"; ober *b*) ein übernatürliches, dämonisches blosses Gebild (346 sqq.), wie bes. Eustath., Basil., Greg. Naz. u. Nyss., Hieron., Cyrill. Alex., Joh. Gerson; vergl. wiederum Augustin. l. l.: „*quanquam in hoc facto potest esse alius facilior intellectus et expeditior exitus, ut non vere spiritum Samuelis excitatum a requie sua credamus, sed aliquod phantasma et imaginariam illusionem Diaboli machinationibus factam — nec mirum est quod Scriptura dicit Samuelem visum, etiamsi forte imago Samuelis visa apparuit machinamento ejus, qui transfigurat se velut in angelum lucis cet.*" — Leo Allat. selbst schliesst (p 406) die lange Erörterung so ab: „*Concludimus ergo, Eustathianam sententiam, qua phasma daemonis sub figura et imagine Samuelis apparuisse Saulo eique consulenti de rerum exitu respondisse asseritur, esse veram, magis probabilem, Patribus Ecclesiae communem et S. Scripturae consonam.*" Ueb. d. Neueren Keil a. O. S. 191 ff. 194—197.

** Also schon nach dieser ganz eigenthümlichen Qualität des

Der Ableitung nach kann שׂעיר seyn *a*) von שֵׂעָר Haar: behaart, rauch, zottig, struppig, gesträubt (s. ob. in den Ueberss. *τριχιῶν*, THEODOT. Jes. 34, 14 *ὀρθοτριχῶν*, *pilosus*), subst. B o c k (wie *hircus* urspr. dasselbe, vgl. *hirtus*, *hirsutus*);* oder allenfalls *b*) von שָׂעַר *horrere* (was indess auch auf jenes שֵׂעָר zurückkommt; vergl. Deut. 32, 17 mit שדים, verwandt mit שוד, שדד Gewalt thun, s. u., wofür LUTH. ebenfalls „Feldteufel"), also *horrendum*, *h o r r i b i l e*.

Ihre Erwähnung 2 Chron. 11, 15 neben gemachten „Kälbern", wie die Beschreibung Jes. 13, 21 (s. dazu GESEN. Comm. I, 2, 465 f.), dass die שעירים in Einöden und Ruinen, neben andern Wüstenbewohnern, u m h e r s p r i n g e n (ירקדו) und 34, 14 einander zurufen (שעיר על רעהו יקרא, LXX, V u l g., wenn hier nicht יקרא für יקרה „begegnen" steht, LUTH., FÜRST), weist auf eine noch mehr scurrile und koboldartige, als horrible Gestalt und damit mehr auf die Benennung vom B o c k e.** Dann aber finden wir (abgesehen von der Prophetie Dan. 8, 5 ff. 8 ff. 21 ff.), nächst der alten, besonders auch germanischen Vor- und Darstellung des Teufels (mit Schwanz, Hörnern und Bocksfüssen, vgl. ob. S. 317), ein Echo davon nach Form und Klang im heidnischen Pan, Faun und S a t y r, die ja auch bocksbeinig und geschwänzt, auch mit Ziegenohren und kleinen Hörnern, sowie als Feld- und Waldgötter, also besonders in Einöden, schreckhaft erscheinen.*** Die Lautverwandtschaft zwischen שָׂעִיר und *σά-*

Cultus hier gewiss nicht blosse „thierische Bilder der Gottheit, wie sie der Aegypter hatte" (v. HOFM., Schriftb. I, 433).

* „*Sic graece τράγον dici volunt ἀπὸ τῆς τραχύτητος, a pilorum asperitate. Et in F e s t o hircipili sunt densorum pilorum homines.*" BOCHART, Hieroz. II, 828.

** Eigentliche Böcke (v. HOFM. a. O.) sind keine specif. Ruinen- und Wüstenthiere (ob. 316 f.); auch möchte ihnen schwerlich ein קרא als „rufen" zukommen.

*** In Betreff des vornehmlich in der stillen Mittagsstunde obmächtigen Pan ist bemerkenswerth die zwar verfehlte, aber durchgängige Auffassung der griech. Ueberss. von Ps. 91, 6 מקטב ישוד צהרים (Glied a „vor der Pestilenz, die im Finstern schleichet, b vor der Seuche, die im Mittag verderbet") als *ἀπὸ συμπτώματος καὶ δ α ι μ ο ν ί ο υ μ ε σ η μ β ρ ι ν ο ῦ* (LXX) oder *ἀπὸ δηγμοῦ δ α ι μ ο ν ί ζ ο ν-*

τυϱος mit *satyrus*, welches im Griechischen selbst keine irgend befriedigende Wurzel hat, liegt offen da, zumal wenn man hinsichtlich das צ dessen Verwandtschaft mit שׂ (vgl. עָזַב = שָׂזַב und עָטַן = שָׂטַן) und sodann die nordische Verhärtung des שׁ wie der Zischlaute überhaupt in *T* (שׁור in תור, צור in טר, נצר in נטר) bedenkt, wie sich ja denn auch im Dorischen selbst noch das σάτυϱος wieder in τίτυϱος verhärtet.

Eigenthümlich ist es aber den שׂעירים, dass sie, wie kein anderer Spuk, einen heidnischen Cultus hatten, was obige Stellen beweisen. Es sind also zugleich Götzen, nicht

τος μεσημβϱίας (Aq.) oder ἀπὸ συγκυϱήματος δαιμονιώδους μεσημβϱίας (Symm.), wobei das שׁוד mit שֵׁד theils verwechselt, theils wenigstens verbunden erscheint. (Uebr. vergl. Gesen., Jes. Comm. I, 2, 916 u. ob. S. 345.) — Was sonst die wesentliche Identität der mythischen Gestalten Pan und Faun, mit denen wieder eben Satyrn und Sylvanen verwandt sind, betrifft, so leitet Bochart, Hieroz. (Frcf. 1675) II, 826 erstere beide sogar von einer und derselben hebr. Wurzel ab, näml. פון *horrere* (Ps. 88, 16 „*attonitus haereo*"). Doch erscheint Pan als der Souverän unter diesen Gottheiten der Weiden und Wälder, des Wilden und des Wildes. Seine graphischen Epitheta sind *αἰγιπόδης, τϱαγόπους, δίκεϱως* (*bicornis*), *αὐχμήεις* (s. bes. Hymn. Hom. 18. *εἰς Πᾶνα*), voller noch *semicaper* (Ov. Met. 14, 515) und, für d. röm. *Sylvanus, Αἰγίπαν*. Nach Herodot 2, 46 *γϱάφουσί τε δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγϱάφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τὤγαλμα κατάπεϱ Ἕλληνες αἰγοπϱόσωπον καὶ τϱαγοσκελέα — καλέεται ὅ τε τϱάγος καὶ ὁ Πᾶν αἰγυπτιστὶ Μένδης* (üb. den Pan-Cultus in Mendes s. Boch. l. l. I, 641 sq., Spencer l. l.). So heisst nun aber auch der Faun *bicornis* und *semicaper* (Ov. Fast. 5, 99. 101), wie ihm b. Hor. Odd. 1; 4, 11 f. 3; 18, 5 (S. 314) auch der Bock geopfert wird; ebenso zeichnet aber auch „*aures Capripedum Satyrorum acutas*" Ders. 2; 19, 3 sq. Werden alle diese Gestaltungen ausdrücklich auch neben einander aufgeführt, als „*Fauni, Et Satyri fratres*" und „*Sunt mihi semidei — Faunique Satyrique et monticolae Sylvani*", oder „*Quid non et Satyri, saltatibus apta juventus* (wie „*saltantes Satyri*" Virg. Ecl. 5, 73., vgl. ob. S. 352 Jes. 13, 21), *Fecere et pinu praecincti cornua Panes Sylvanusque suis semper juvenilior annis*" (Ov. Met. 6, 392 sq., 1, 192 sq., 14, 637 sqq.): so ist auf diese dichterische Classificirung, wenigstens für unsern Zweck, kein starker Accent zu legen; übr. vergl. ebenso noch Lucret. 4, 484 sqq.: *Haec loca capripedes Satyros Nymphasque tenere Finitimi fingunt et Faunos esse loquuntur, Quorum noctivago strepitu ludoque jocanti Affirmant vulgo taciturna silentia rumpi.* — Der Bock-Cultus ausserdem bes. auch bei den Arab. und Chald.: Maimon., mor. neb. 3, 46; vergl. ob. S. 313.

aber, wie diese sonst auch, Personificationen, sondern wirkliche und active Wüstenwesen, und ebenso objectiv wie die daneben genannten Trümmer- und Steppenthiere (Eule, Schakal, Strauss).* Auch wurden sie in der Mehrzahl (Jes. 34, 14 mit רֵעֵהוּ S. 352) erwähnt. Anders ist es mit den folgenden Spukgestalten.

F) לִילִית — ein „Nachtgespenst“ (v. Ew.; *„spectri genus esse veteres summo consensu docent“*, BOCHART, Hieroz. II, 831; LUTH. „Kobold“, JARCH. שֵׁדָה, weibl. Dämon) — der Form nach ein Fem. von לִילִי, was von לַיִל (Nacht) und wohl nicht Onomatop. von „heulen“ (ילל). An der ob. S. 352 angef. St. Jes. 34, 14 (vgl. GES. Comm. I, 2, 916 ff.) erscheint Lilith unmittelbar nach den שְׂעִירִים, in den Worten שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית וּמָצְאָה לָהּ מָנוֹחַ („daselbst macht Rast** Lilith und findet für sich eine Ruhestatt“). Das *'Ονοκένταυροι* der LXX erklärt THEODORET so: *καλεῖ 'Ονοκενταύρους, ἃς οἱ παλαιοὶ μὲν 'Εμπούσας, οἱ δὲ νῦν 'Ονοσκελίδας προσαγορεύουσιν;* nach HESYCH. ist es *δαιμόνων τι γένος κάθυλον καὶ σκοτεινὸν τῇ ἐπιφανείᾳ,* wofür SYMM. u. Vulg. das ziemlich gleichbedeutende *Lamia.**** Bei den Rabbinen erscheint לִילִית als

* S. ob. über Pan, Faun, Satyr cet. (S. 353). *„Aegipanes, Satyri, Fauni, Sileni, Sylvanus, Pan, aliaque deorum rusticorum turba membris hircinis deformes se semper visendos praebuisse perhibentur,“* SPENC. l. l.; auch heissen diese Götzen nach KIMCHI שְׂעִירִים darum לפי שהם נראים כדמות השעירים למאמינים בם, s. b. BOCH., Hieroz. II, 829. *Τράγου τι φάσμα (σατύρου φάσμα)* auch b. Philostr., vit. Apollon. 6, 13; daher eben auch BOCH. l. l. üb. Jes. 13, 21.: 34, 14 *„spectra potius intelligo et, ut habetur in Jamblicho, τράγων φάσματα quam veros hircos.* Ausserdem vgl. auch ob. S. 312 f.

** Ist die Bed. von רגע eig. „regen“, sich regen, so könnte das Hiph. seyn beunruhigen, scheuchen; dagegen wäre aber die formell genaue Parallelst. Deut. 28, 65 לֹא תַרְגִּיעַ וְלֹא יִהְיֶה מָנוֹחַ לְכַף רַגְלֶךָ, so dass nun als Grundbedeutung vielmehr das eig. durch heftige Einschüchterung bewirkte oder eingezogene Still- und Ruhigseyn zu gelten hat, wovon das Hiph. caus. Jer. 31, 2. 50, 34. — Vergl. dazu Matth. 12, 43 u. Luc. 11, 24 (*ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ μὴ εὑρίσκον*).

*** Jene Empusen („Infüsse“, und zwar mit Eselbeinen, daher eben *'Ονοκένταυροι* genannt) waren in die altclass. Mythologie übergegangene blutdürstige Nachtgespenster der Hecate (vergl. Aristoph. Eccl. 1057 f. *῎Εμπουσά τις 'Εξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη,* üb. ihre wechselnde Gestalt Ran. 288 ff.), und ebenso auch die besonders

ein schönes gelocktes Weib, oder auch knabenartig und mit Flügeln, feindselig ebenfalls besonders den Kindern, s. BOCH. l. l. Die Fabel von einem Weibe Adams dieses Namens s. ebendas. u. b. BUXTORF, Lex. Chald., talm., rabb. p. 1141, nachdem er selbst לילית als „*strix*, *avis nocturna querula et horrenda*"* erklärt hat, was übrigens bei den zugl. angeführten Classikern, neben dem Vampyr- und Harpyienartigen,** mit *striga* (Hexe) nahe zusammentrifft,*** s. sogl. G. — Zur Literatur auch SELDEN, de Dîs Syr., ed. Lips. 1672 p. 250.

Ein anderes weibliches Gespenst ist

G) עלוקה — dessen Wurzel onomatopoëtisch, vergl. לקק „lecken" (od. auch f. S. das arab., als hangen, anhangen), und die Form von einer Masculinarbildung עָלוּק; also mit der Bedeutung Saugerin.

Sie kommt vor Spr. 30, 15., und noch dazu mit Töchtern, als Unersättliche: „Alukah hat zwei Töchter, Hab,

Kindern nachstellenden Lamien (s. Hor., A. P. 340 *neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo*).

* Wie neuerlich auch v. HOFM., Schriftb. I, 433 „ein Nachtvogel, welcher in der Einöde ungestört den ihm verhassten Tag verbringt."

** Ovid., Fast. 6, 131 sqq.: *Sunt avidae volucres — Grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinae, Canities pennis, unguibus hamus inest. Nocte volant puerosque petunt nutricis egentes, Et vitiant cunis corpora rapta suis. Carpere dicuntur lactentia viscera rostris, Et plenum poto sanguine guttur habent. Est illis strigibus nomen, sed nominis hujus Causa quod horrenda stridere nocte solent.* — Von den Harpyien (die nach Hom., Od. 1, 241. 20, 77 f. Menschen für die Erinnyen entführen) Virg., Aen. 3, 214 sq.: *Tristius haud illis monstrum, nec saevior ulla Pestis et ira Deûm stygiis sese extulit undis: Virginei volucrum vultus, foedissima ventris Proluvies, uncaeque manus et pallida semper Ora fame.* Vergl. u. a. noch Valer. Flacc., Argon. 4, 426 sq. 450 sqq. — Der Prosaiker Plin. (H. N.) bemerkt ebenfalls: *Esse in maledictis jam antiquis strigem convenit; sed quae sit avium constare non arbitror.*

*** Petron., Sat. 13: *Subito strigae stridere coeperunt, putares canem leporem persequi — audimus gemitum sed, plane non mentiar, ipsas non vidimus; baro autem noster introversus se projecit in lectum et corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scil. illum tetigerat mala manus cet. — Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt nocturnae, et quod sursum est deorsum faciumt.*

Hab (gieb her! her!): diese Drei werden nimmer satt." Und diese drei wieder parallel V. 16 der Hölle, שאול,* welches hier wohl vem Verb. שאל als stetes, unersättliches „Verlangen" abgeleitet ist, vgl. Hab. 2, 5 אשר הרחיב כשאול נפשו והוא כמות ולא ישבע u. Jes. 5, 14. Jenes characteristische „Saugen" aber geht auf Blut, und zwar auf Menschenblut, weshalb LXX (Vulg.), KIMCHI, LUTH. das Wort nach dem arab. (*pendere*), doch gegen den Text durch „Blutegel" wiedergeben, dessen „Töchter" MERCER. auf die gespaltene Zunge deutet, was aber BOCH. physicalisch widerlegt. Also vielmehr ein Vampyr-Gespenst (Ghule, das aber auch für לילית, ob. S. 354 f., vorkommt, s. GES., Jes. Comm. I, 2, 917 ff.). —**

* Schon diese Coordination hindert sowohl die rabb. Erkl. von עלוקה als Scheol, wie die von BOCHART (Hieroz. II, 796 sqq.) aus dem arab. (*pendere*) als *fatum*, Tod, dessen zwei Töchter שאול ואבדה Spr. 27, 20 seyn sollen.

** Ein im heil. Schrift-Original nicht bestätigtes, u. a. auch von Plin. H. N. 10, 70 s. u. bezweifeltes, Geschöpf der Phantasie sind die **Sirenen**, wohl auch mit שיר in Verbindung gebracht (vergl. Zeph. 2, 14 קול ישורר בחלון), näher von σειρά Fessel als durch ihren Gesang fesselnd, von denen oft Bilder auf griech. Gräbern und deren Name sich eben für wüstenbewohnende Thiere mit Klagelauten, ζῶα θρηνητικά, (ausser d. Syr. Jes. 13, 22. Jer. 50, 39 für איים „Wimmerer" d. i. Schakale, vergl. BOCHART., Hieroz. II, 830) nam. in den griech. Ueberss. bes. der LXX als Σειρῆνες findet Hiob 30, 29. Jes. 34, 13. 43, 20 (Aq. Mich. 1, 8 u. Vulg. Jes. 13, 22) für תנים „Heuler", Schakale, und als θυγατέρες Σειρήνων Jer. 50, 39. Mich. 1, 8 für בנות יענה „Klagetöchter" d. i. Strausse (nicht Eulen, *striges*, wie, mit TREMELL., NIC. FULLER, Miscc. ss. in Critt ss. VII, 291 sqq.), wofür auch einfach Σειρῆνες Jes. 13, 21. Ebend. 34 13 geben LXX und Vulg. die Wüstenthiere ציים gradezu durch δαιμόνια, *daemonia*, wieder. — „*In sacro certe argumento consultissimum est abstinere prorsus his* μυθώδεσι; *proximum ut iis saltem sobrie utaris nec nisi quum res maxime postulat.*" BOCHART l. l. u. PT. ZORN, Opuscc. ss. II, 187. — In dieselbe rein mythologische, mithin unbiblische Sphäre gehört auch noch der Vogel **Phönix**, den man in Hiobs elegischer Schilderung seines ehemaligen Glückes und Wohlergehens hat finden wollen B. Hiob 29, 18., wo sich an die reichsten realen und idealen Genüsse, zumal auch des Patronates, selbst noch die der Hoffnung auf eine gleiche Zukunft anschlossen. „Da sprach ich: bei meinem Neste werde ich verhauchen", וכחול ארבה ימים d. h. „und wie Sand viel machen Tage." (V. 19 „Meine Wurzel offen nach Wasser hin,

Wieder in das Allgemeine und unfassbar Uebersinnliche zurück führt endlich die Bezeichnung eines Spuks als etwas Namenloses, nämlich als ein

und Thau wird nächtigen in meinem Gezweige", — also erfrischt nach unten und oben, wie auch bei Tag und Nacht). Der Sinn des ersteren (18.) V. scheint einfach genug. Gl. a: „bei meinem Neste werde ich verhauchen," meint Hiob: das ganze häusliche, heimliche und Familien-Glück, und in diesem engeren Kreise vornehmlich auch der im Vorherg. noch nicht erwähnte Genuss der Kinder, werde bis zu seinem sanften Ende währen; und dass in diesem קִנִּי (was von besonders geborgener Behausung auch Hab. 2, 9 vgl. Num. 24, 21. Jer. 49, 16. Obadj. 4, und in unserem „warmen Neste" ein Seitenstück hat) wirklich von dem traulichen Daheim die Rede sey, ergiebt sich aus dem V. 20 angeschlossenen Gegensatze: „meine Ehre immergrün bei mir", womit nun eben das Innen nach Aussen übergeht. Doch fügt zuvor V. 18 b noch hinzu, jenes lebenslängliche stille häusliche Glück werde auch wirklich noch sehr lange dauern, indem es heisst: „ich werde viel machen Tage" כחול d. i. „wie Triebsand." Das ist ja das bekannte geläufige — vom Meeressande entnommene — Bild für eine unzählbare Menge, wie Gen. 22, 17. 32, 13. Jos. 11, 4. Richt. 7, 12. 1 Sam. 13, 5. 2 Sam. 17, 11. 1 Kön. 4, 20. 5, 9. Ps. 78, 27. Jes. 10, 22. Jer. 15, 8. 33, 22. Hos. 2, 1; und ebenso auch, ohne Erwähnung des Meeres, einfach כחול z. B. Jes. 48, 19. Hab. 1, 9 wie Ps. 139, 18 מחול ירבון. Aus diesem für die „Menge der Tage" an uns. St. vollständig gnügenden und passenden כחול, welches sogar noch viel idealer von Geistesreichthum 1 Kön. 5, 9 vorkommt, haben nun jüdische und christliche Ausleger, durch Verwandlung des חוֹל in חוּל den schönen adlerartigen Vogel Phönix der Fabel hervorgerufen, dessen Name nach G. Seyffarth (Leipz. Repert. X, 1; 1, 23) altcoptisch *koli* lautete, während v. Ew. dabei lieber an חול „wechseln, wenden" denken möchte. Von jenem Phönix nun berichten die Alten, obwohl selbst mehr skeptisch als historisch, dass er sich je nach einem halben Jahrtausend aus aromatischen Stoffen ein Nest schichte, auf demselben sterbe, und dann in seiner auskriechenden Brut zuerst wurmartig wiedererstehe und von dieser später nach dem Sonnentempel in Heliopolis transportirt und da verbrannt werde: s. Herodot 2, 73; Tac. Ann. 6, 28 (*haec incerta et fabulosis aucta; caeterum adspici aliquando in Aegypto eam volucrem non ambigitur*); Plin. N. H. 10, 2 (*haud scio an fabulose*); Ov. Met. 15, 392 sqq. und, nächst anderer Literatur b. v. Ew. 2. A. S. 271, auch Tertull., res. carn. c. 13 mit Anziehung von Ps. 92, 13 „*florebit velut phoenix*", was aber (b. LXX ὡς φοίνιξ ἀνθήσει) schon nach Ausweis des Originals צדיק כתמר יפרח ein im Nachstehenden sich lösendes Missverständniss ist, wie denn auch schon Vulg. dort „*justus ut palma florebit.*" Die Unzulässigkeit des Phönix-Vogels lässt

H) Es, Ding, Etwas. — So Hiob 4, 12:

ואלי דבר יגנב

ותקח אזני שמץ מנהו:

Und zu mir Etwas sich stiehlt,
Und es vernahm mein Ohr ein Lispeln von ihm.

Das דבר würde auch hier als „ein Wort“ (v. Ew., Del., wie Symm. ἐλαλήθη λαθραίως ὡς ἐν κλοπῇ) verstanden werden können, wenn nicht „v o n“ demselben (מנהו nicht partitiv, da ja דבר in Glied a g a n z da ist, Symm. π α ρ' αὐτοῦ) ein Gelispel vernommen worden wäre. Sonach muss דבר ein

sich aber auch für das in Rede stehende חול bei Hiob evident erweisen. Denn nicht nur ist das Wort (חול) und die Sache im Hebr. ganz unerhört, es würde bei jener Annahme auch 1) das traulich-warme „Nest“, überdem in der Phönix-Sage zuletzt erbaut, seine innige Bedeutung verlieren; 2) ein ὕστερον πρότερον entstehen, näml. das lange Leben erst in Gl. b auf das Sterben in a folgen, wogegen o h n e das Phönix-Bild in a das vor einem sanften Hinsterben nicht endende Glück und in b dessen noch sehr lange Dauer; wobei jedoch wieder 3) die h a l b t a u s e n d j ä h r i g e Lebensdauer eines Phönix für Hiob eine ganz unverhältnissmässige Hyperbel von Lebenshoffnung gewesen seyn würde. Vor allem aber 4) passt die schon gedachte u n m i t t e l b a r weitere Fortführung des auch ferner verhofften Glückes mit „Wurzel und Gezweig“ durch „Wasser und Thau“ schlechterdings nicht zu einem Vogel. Da muss eine ganz andere Vorstellung zu Grunde liegen, die ihrem Sinne nach von den LXX, trotz ihres φοίνιξ, ganz wohl gefühlt worden ist, indem sie, wie ob. Ps. 92, 13 φοίνιξ für תמר, unsern V. frei so übersetzen: ἡ ἡλικία μου γηράσει, ὥσπερ στέλεχος φοίνικος πολὺν χρόνον βιώσω. Dass sie nämlich auch hier (wie V u l g. *sicut palma multiplicabo dies*) bei φοίνιξ an die P a l m e gedacht und damit den V. dem folg. assimilirt haben, beweist schon der Zusatz στέλεχος, Stamm. Was sie dabei aber dem חול selbst unterstellt haben mögen, dürfte streitig scheinen. v. Ew. hält das ὡς στέλεχος für eine spätere Veränderung und für eine Verwechselung des קני mit קָנֶה (Rohr); wir vermuthen, dass LXX an איל dachten, was für Palme z. B. Exod. 15, 27 f. (wo für das offenbar synonyme תמרים LXX wiederum στελέχη φοινίκων). Und so klingt es für den angeblichen Phönix im B. Hiob fast wie eine Ironie, wenn Plin. H. N. 13, 9 eben von einer Palmenart grade umgekehrt sagt: *mirumque de ea accepimus, cum phoenice ave, q u a e putatur e x h u j u s p a l m a e argumento n o m e n a c c e p i s s e, iterum mori ac renasci ex se ipsa.*“ Möchte denn so der fabelhafte Phönix des Hiob, den auch Del. hat wieder aufleben lassen, für die heil. Schrift auf immer begraben seyn in dem realen „Sande“!

(geheimnissvolles) Etwas* seyn, ganz wie das parall. אמר 22, 28 תגזר אמר ויקם לך, „beschliessest du Etwas, so muss dir's erstehn."

Ebendahin könnte man alsbald auch ziehen Hiob 4, 16

יעמד

Es steht!

Doch kann auch das Subj. des vor. V. רוח, Geist, hier noch fortwirken (v. Ew.: „er steht still"). ** —

Wir gehen nun fort zu

II) den Erscheinungsweisen

oder den Aeusserungen dieser unheimlichen Dinge.

Dass sie theils ungerufen (Hiob 4), theils gerufen od. beschworen kommen (1 Sam. 28), sahen wir bereits (S. 348 f.). Wahrgenommen aber, und zwar persönlich (אלי .. אזני, Hiob 4, 12 ff.), werden diese übersinnlichen Erscheinungen an Folgendem, wo freilich die sinnlichen Ausdrücke mit dem abzubildenden Uebersinnlichen ringen und sich bis an die äussersten Grenzen des überhaupt für Auge und Ohr Darstellbaren verfeinern und sublimiren müssen.

Es ist 1) objectiv, in den Gesten der Erscheinung,

α) ein Sich-heranstehlen (יְגֻנָּב ob. Hiob 4, 12 d. i. leise und unvermerkt);

β) ein Her- oder hingleiten (oder gaukeln: יַחֲלֹף ob. Hiob 4, 15***), vergl. S. 349 Hab. 1, 11 חלף רוח ויעבר, wie denn auch bei Hiob das folg. יעמד und das Ansprechen schon genetisch ein Herangleiten fordert (Del. ein Wehen streicht über mein Antlitz hin, vgl. Jes. 21, 1; s. ob. S. 348 f., übr. על vom Liegenden, S. 346 Hom.). Das Gleiten aber, oder eig. Schlüpfen, ist dem חלף auch schon onomatopoëtisch entsprechend.**** Und dann

* Aehnlich als *chose* Sache von *causa* Ursache, Rechtssache, altd. (Thing) Ding, daher דבר auch mit עשה verbunden Gen. 20, 10. Richt. 19, 24. 1 Sam. 20, 2 vergl. Gen. 18, 14. Lev. 5, 2. (Deut. 22, 14.) Pred. 7, 8 cet.

** Gänzlicher Missverstand (wie auch schon vorhin V. 12) bei LXX als 1. Person: *ἀνέστην* (*καὶ οὐκ ἐπέγνων*, s. f. S.).

*** Aq. *ᾤχετο*, LXX *ἐπῆλθεν*; Vulg. *quum spiritus — transiret.*

**** Vergl. ob. (S. 345) Plut. Brut. C. 36 *ἔδοξεν αἰσθέσθαι τινὸς ἰσιόντος* — u. C. 48 *οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' οἴχεσθαι*, wie ob. Hiob 4, 15

γ) ein Stillstehn (יעמד, ob. Hiob 4, 16);* —

2) subjectiv, für die Wahrnehmung (Auge und Ohr) des Beobachters,

δ) eine unerkennbare Erscheinung, Hiob 4, 16

ולא אכיר מראהו
תמונה לנגד עיני

Und nicht erkenn' ich sein Aussehn,
Ein Gebild da vor meinen Augen! — **

Mit dieser unübertrefflichen Darstellung des Vorhandenen und dennoch Unfassbaren in der Wahrnehmung für das

Aq. *ᾤχετο*. Das unstätte Gaukeln vergegenwärtigt wieder Shakespeare, Hamlet I, 1 (nach E. Ortlepp):

Marcellus. „O still, halt ein! Sieh wie's da wiederkommt —
Bernardo. Ganz die Gestalt wie der verstorb'ne König!

— — —

Horatio. Steh! Rede! Ich beschwör' dich: rede! —
Marcellus. Fort ist's und will nicht Rede stehn.
Bernardo. Wie nun, Horatio? Ihr seyd bleich und zittert!
Ist das nicht etwas mehr als Phantasie?
Was haltet Ihr davon?
Horatio. Bei'm ew'gen Gott, ich würd' es nimmer glauben,
Hätt' ich's mit eignen Augen nicht geschaut!

— — —

Doch still! Schaut hin, wie es da wiederkommt!
Ich kreuz' es, mag's mich tödten! Steh', Phantom!
Sofern du einen Laut und Sprache hast,
So sprich zu mir — —
O steh mir Rede!
Marcellus, halt es auf!
Marcellus. Soll ich nach ihm mit der Hell'barte schlagen?
Horatio. Thu's, wenn's nicht stehen will!
Bernardo. 's ist hier!
Horatio. 's ist hier!
Marcellus. 's ist fort!" —

(Also wie ob. die Erscheinung bei Brutus — *οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' οἴχεσθαι.*)

* Vergl. wieder Plut. a. St. (S. 345) *σιωπῇ παρεστῶτος αὐτῷ*. Plin., Epp. 7, 27: *Initio, quale ubique, silentium noctis; deinde concuti ferrum, vincula moveri — tum crebrescere fragor, adventare etiam, ac jam ut in limine, jam ut intra limen audiri: respicit (Athenodorus), videt, agnoscitque narratam sibi effigiem: stabat innuebatque digito similis vocanti* cet.

** Entstellend LXX (s. vor. u. f. S.) *οὐκ ἐπέγνων, εἶδον καὶ οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου, ἀλλ' ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον*. Symm. (*ἔστη τις*) *ὃν οὐκ ἐγνώρισα τὸ εἶδος*.

Auge (so תמונה auch von der Gestalt Gottes Num. 12, 8 תמנת יהוה אבים) harmonirt im folg. Gliede das Gleiche für das Ohr, nämlich

ε) ein unhörbares (stilles, verhauchendes) Gelispel

דממה

וקול אשמע׃

Stille

Und Stimme hör' ich.

Hier ist דממה nicht objectives Schweigen der Nacht, worin sich die „Stimme" vernehmlich mache, sondern ein stilles (sinnlich zartes, wie immaterielles) Lispeln der Gestalt, halb „Schweigen", halb „Stimme", etwas eigentlich Unwahrnehmbares, ein nur kaum hauchendes Wispern und Flüstern,* und so acustisch ganz in Harmonie mit dem vorigen optischen Gliede, wo, wie תמונה dem jetzigen קול und לנגד עיני dem jetzigen אשמע, so auch vorher ולא אכיר מראהו dem jetzigen דממה entspricht, so dass, wie jenes ein undeutliches Sehen, so dieses ein undeutliches Vernehmen ausdrückt, — dort Geistererscheinung, hier Geisterlaut. Bietet doch auch sogar die Prosastelle 1 Kön. 19, 12 קול דממה דקה, „sanften Säusellaut". Substantiell wird dasselbe bei Hiob V. 12 mit שֶׁמֶץ (Symm. ψιθυρισμός) bezeichnet, d. h. Gezischel (wovon sonst nur die Form שִׁמְצָה Exod. 32, 25 als schleichende böse Nachrede, wie דִּבָּה Gen. 37, 2 von דבב schleichen).

Dieser Geistererscheinung, welche schattenhaft auf Augenblicke über die Grenzen sinnlicher Wahrnehmung herüberdringt, ganz entgegengesetzt ist das habituelle Thun und Treiben der Feldgeister (שעירים ob. S. 352 ff.), welche

η) (entgegengesetzt dem ob. β u. γ) umherspringen oder „tanzen" (רִקֵּד Jes. 13, 21 S. 352 f.), und

ϑ) (entgegengesetzt dem ob. ε) einander zurufen (Jes. 34, 14 S. 352).

* „*Silentium et vocem audivi h. c. — vocem exiguam, debilem et quiddam silenter insusurrantem in aures.*" Vitring., Obss. ss. lib. 6 c. 40 p. 363 coll. sqq. (vergl. Virg., Aen. 6, 493 sq. von Schatten: *pars tollere vocem Exiguam, inceptus clamor frustratur hiantes*, für τρίζουσαι b. Hom., Od. 24, 5 ff.); LXX (v.S.) *ἀλλ' ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον;* Symm. *ἠρεμίας φωνῆς ἤκουον;* Vulg. *vocem quasi aurae lenis audivi. v. Ew.* „leisen Laut."

III) Die Erscheinungszeit

war in allen obigen Fällen die Nacht (woher die Verbindung von חזיונות לילה, S. 346 f.), tiefe Nacht, Mitternacht („Geisterstunde"),

בנפל תרדמה על אנשים .

Wenn gefallen tiefer Schlaf auf Menschen,

Hiob 4, 12 (S. 347) und 33, 15: hier (wonach es ein Gotteswort ist, V. 14. 16 vergl. S. 361) noch mit dem parallelen Zusatze

בתנומות עלי משכב:

Bei Schlummern auf Lager.

Und so auch jene Geisterbeschwörung in Endor 1 Sam. 28, 8. 25; so auch die Zeit, wo die Jünger einen Geist zu sehen vermeinten (S. 346); und dahin gehört wohl auch jener weibliche Vampyr עלוקה (S. 355 f.), sowie selbstredend die לילית (S. 354).

Anders ist es vielleicht nur bei den Feldgeistern (שעירים), da wenigstens im nachklingenden Mythus Pan mit den Satyrn grade im Mittagsschweigen sein Wesen hat. (S. 352 f. 345.)

Weniger identisch, als diese Zeit, sind

IV) Die Erscheinungsstätten.

Dort in Endor war es ein Entsteigen aus der Erde herauf (1 Sam. 28, 13 f. עלים מן הארץ); bei Hiob kommt's im einsamen Schlafgemach (vergl. oben עלי משכב 33, 15); die solchem Spuk aber recht eigenen Stätten sind Einöden und Ruinen: s. ob. Jes. 13, 21 f. 34, 13. 14 f. in dornen- und nesselbewachsenen Palästen, unter Eulen und Steppenthieren, wie Straussen, Schakalen cet., wo eben auch die selbst wüsten Feldgeister (שעירים) und Lilith (S. 354).

Dieser Aufenthaltsort aber entspricht den bösen Geistern als solchen, da sie überhaupt in der Wüste hausen, wie Asasel selbst, welchem der Sündenbock dahin zugeschickt ward (Lev. 16, 10. 21 f.), und sonst (Bar. 4, 35. Tob. 8, 3) Matth. 4, 1. 12, 43. Apoc. 18, 2 cet., s. oben S. 312.

Endlich

V) die Wirkungen

solcher übernatürlichen Erscheinungen auf die Menschen werden in der h. Schrift ganz so, wie auch anderwärts, geschildert. Es ist

1) Furcht und Zittern, was auch schon ihre Annäherung erzeugt: so bes. Hiob 4, 14

פחד קראני ורעדה

ורב עצמותי הפחיד

Beben kam mich an und Zittern,

Und so viel meiner Gebeine macht' es beben.*

Und auch überhaupt sind es die stärksten Verba des Entsetzens, welche hiervon gebraucht werden, wie auch 7, 14 מחזיונות תבעתני** und im N. T. *ἐταράχθησαν* (Matth. 14, 26. Marc. 6, 50) und *πτοηθέντες καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν* (Luc. 24, 37 vgl. V. 38 *τί τεταραγμένοι ἐστέ, καί διατί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;*).

2) Haarsträuben: Hiob 4, 15

ורוח על פני יחלף

תסמר שערת בשרי

— —

Es starrt das Haar meines Leibes.***

3) Aufschreien: 1 Sam. 28, 12 ותרא האשה את שמואל ותזעק בקול גדול, sowie Marc. 6, 49 *ἔδοξαν φάντασμα εἶναι καὶ ἀνέκραξαν*, und parall. Matth. 14, 26 *λέγοντες ὅτι φάντασμά ἐστι, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν* (vgl. f. V. *θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε*).

4) Hinfallen: 1 Sam. 28, 14 ויקד אפים ארצה וישתחו von Saul nach vernommenem Gesicht, und noch mehr V. 20 nach angehörter Botschaft וימהר שאול ויפל מלא קומתו ארצה ויירא מאד וגו' (vgl. V. 23 u. Bibelstud. I, 106. 126).

* Wofür wir: am ganzen Leibe zittern. LXX *φρίκη μοι συνήντησε καὶ τρόμος, καὶ μεγάλως μου τὰ ὀστᾶ διέσεισεν.*

** Dagegen ist die Wiedergabe von בלהות (Schrecken) Hiob 18, 11 בעתהו בלהות durch „Gespenster" b. Köster willkürlich und auch schon gegen den Zusammenhang. — Wohl aber enthält einen dem Bisherigen nach mehreren Seiten parallelen Bericht über die Erscheinung vor der Schlacht bei Philippi Plutarch, Brut. C. 36 u. 38 (s. ob. S. 345).

*** Vulg. *inhorruerunt pili carnis meae;* LXX *ἔφριξάν μου τρίχες καὶ σάρκες.* — Vergl. b. Vitringa l. l. p. 365 Virg. Aen. 2, 771 sq.: *Infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae Visa mihi ante oculos et nota major imago: Obstupui steteruntque comae et vox faucibus haesit* (vgl. 4, 279 sqq. *adspectu obmutuit amens Arrectaeque horrore comae* cet.), nach Hom. Il. 24, 358 ff. — *δείδιε δ' αἰνῶς, Ὀρθαὶ δὲ τρίχες ἔσταν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν, Στῆ δὲ ταφών κ.τ.λ.*

Fragt man nun aber zurückschauend, was diese biblischen Erscheinungen an sich sind, so ist es ausser Zweifel, dass sie, — ausser wo es in den evangelischen Stellen ausdrücklich dafür erklärt wird („seyd getrost, Ich bin's" Matth. 14, 27 m. Parall. S. 363, und Luc. 24, 39 „sehet meine Hände und meine Füsse, denn Ich Selbst bin's! Befühlet mich und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Gebein, wie ihr Mich haben sehet" cet. S. 348), — keine Sinnestäuschungen (Phantasieen), sondern grause Wirklichkeit sind, aber verschiedenen Reichen angehören, nämlich

theils ein Verstorbener in seiner vormaligen Gestalt und Kleidung (1 Sam. 28, 14), jetzt wider seinen Wunsch heraufbeschworen und auch da nochmals nur seinen göttlichen Prophetenberuf ausübend (V. 16—19; vergl. auch Bibelstud. I, 157. 163);

theils böse Geister in der Wüste (Bockgestalten und Lilith, Jes. 13, 21. 34, 14);

theils endlich auch gute Geister, wie jene Erscheinung im B. Hiob (4, 16), deren Wort von der Ungerechtigkeit und Unreinheit der hinfälligen Menschen vor Gott ja ausdrücklich erläutert wird durch die (am Fall Satans erkannte) Unzuverlässigkeit und Fehlerhaftigkeit selbst seiner Engel (V. 17 ff. 15, 14 ff.).

IX.

DAS WORT GOTTES
ÜBER DIE
REICHEN DIESER WELT.

QUELLENMÄSSIGE DARSTELLUNG DER BIBLISCHEN LEHRE VOM BESITZ IRDISCHER GÜTER.

Es muss unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade erregen und zu ernstem Nachdenken führen, dass neben den grossen Fortschritten zu Erleichterung des Lebens durch vielseitige Auffindung bisher verborgener Stoffe und Kräfte, besonders auch durch Beschleunigung des Verkehrs, dennoch für die Mehrzahl das Leben von Tag zu Tag erschwert wird. Die Verarmung nimmt zu, der feste, glückliche Mittelstand schwindet auch unter uns, indem er allmälig zu der Abhängigkeit und Unvermögenheit hinabsinkt, und nur Einzelnen es gelingt, sich, zuweilen wie im Fluge, zu erheben.

Das vielgepriesene Heilmittel gegen diesen drohenden Zerfall unserer gesellschaftlichen Zustände, die Vergesellschaftung („Association“, des Vermögens und der Arbeit*), hält das Uebel nicht auf, vernichtet vielmehr noch den Rest der Selbstständigkeit ihrer Glieder, indem sie die Verfügung über die vereinigten Mittel und Kräfte, unter dem Namen

* „Ihr Mittel ist die Vereinigung vieler kleiner Kräfte zu einer grossen, und sie giebt dadurch dem geringsten Atome die Vortheile eines Grossbetriebes, Befriedigung des Geistes und des Fleisches.“ So mit einen Schulze-Delitzsch ein V. A. Huber (Pastoral-Conferenz in Bonn 1864: s. Ev. Kirchenzeit. 1864. Nr. 61. Sp. 732). — Sonst gehen auf diese nur augenblicklich beschwichtigte, in der That aber stetig immer dringendere Frage, ausser Chalmers, Merz u. A., in neuester Zeit speciell ein bes. Carus, s. unt., v. Ketteler, und Pfau (die sociale Frage in ihrem Verhältnisse zum Christenthum. Halle 1866).

und Scheine frei erwählter Vertretung Aller, Einigen oder Einem aus der Gesellschaft überlässt und, inmitten der anscheinend freiesten Länder, eine neue Feudalherrschaft, aber ohne alle Bürgschaften für die Lebensfristung ihrer Unterthanen, erzeugt. Wie überhaupt die Sucht nach Freiheit in Knechtschaft endet, wie zumal in einer Zeit der Wahlherrschaft jeder, um seine Stimme nicht selbst zu vernichten, sich irgend einem zufälligen Wahlkörper und dessen Führern absolut unterordnen muss (eine Knechtung des Willens nicht nur, sondern meist auch des Gewissens), so hat auch das immer allgemeinere gierige Streben nach Besitz und Reichthum den entgegengesetzten Erfolg allgemeiner Verarmung.

Das ist ein Fluch, welcher unausbleiblich auf der Abweichung von dem allein glücklich machenden Willen Gottes ruht. Vielleicht in keinem andern Lebensgebiete herrscht aber eine so gründliche Unkenntniss des göttlichen Willens und Wortes, als in Betreff des Reichthums. Aus dieser Unwissenheit entspringt nothwendig der allgemeine Abfall von diesem Worte Gottes, und aus dem Abfall solcher Ver- und Zerfall.

Hören wir darum doch einmal vollständig und in geordneter Folge die hellen, ursprünglichen Gottesstimmen über den irdischen Reichthum, welchem nur zu oft auch ernstere Seelen nachtrachten. Es gilt hier mehr als eine sogenannte Lebensfrage: die Lebensfrage ist es, die Frage dieses und des ewigen Lebens. —

Die schon im Alten Bunde vorgezeichneten festen Bestimmungen über den Reichthum sind in der Offenbarung des Neuen Testamentes nicht etwa ausser Kraft gesetzt, sie sind hier vielmehr nur noch erweitert und vertieft.

Es ist überall ein fortgehendes Gericht des Herrn über den selbstsüchtigen Besitz des Reichthums, und auch schon über das Streben danach. —

Hierüber giebt uns die Schrift des Alten Bundes schon so deutliche und vollständige Kunde, dass wir dieselbe in ihrer Einfachheit nur reden lassen dürfen, um in unsern geläufigen Weltansichten und Zeitmeinungen bis auf den Grund erschüttert zu werden.

Dieses Wort Gottes verbietet ausdrücklich, reich wer-

den zu wollen: *„Mühe dich nicht ab, reich zu werden!„* Spr 23, 4. — Ja auch selbst der König *„soll Silber und Gold nicht sehr viel sich machen!"* 5 Mos. 17, 17.

Denn nicht nur, dass dieses Streben nach Reichthum die Ruhe raubt und Leib und Leben verzehrt (vgl. unt. Sir. 31 [34], 1 f.); nicht nur, dass es den Verlust des uns verliehenen Glückes zur Folge hat und schlimm endet (Spr. 28, 22): vornehmlich verführt es auch zur Sünde. *„Wer eilet reich zu werden, wird nicht unschuldig bleiben!"* Spr. 28, 20. 22.

Welches alles im Neuen Testam. noch umfassender und gründlicher also ausgeführt wird: *„Die da wollen reich werden, fallen in Versuchung und Strick und viele thörichte und schädliche Lüste, als die da versenken die Menschen in Verderben und Verdammniss: denn eine Wurzel aller Uebel ist der Geiz, welches hat etliche gelüstet und sind abgeirrt vom Glauben, und haben sich selbst zerstochen mit vielen Schmerzen."* 1 Tim. 6, 9. 10.

Wegen dieser zerstörenden Wirkungen auch schon des Begehrens nach Reichthum soll sich dasselbe auch nicht einmal nur in Gebet darum äussern; denn *„Gott sprach zu Salomo: darum weil du das im Sinne hast und hast nicht um Reichthum, Schätze und Herrlichkeit gebeten —, und hast gebeten für dich um Weisheit und Erkenntniss —: so ist die Weisheit und die Erkenntniss gegeben dir; und Reichthum und Schätze und Herrlichkeit will ich geben dir: was nicht geworden also den Königen, die vor dir gewesen, und nach dir nicht werden soll also!"* 2 Chron. 1, 11 f. (1 Kön. 3, 11 ff.)

Vielmehr bittet der Fromme und Weise um Fernhaltung des Reichthums: *„Armuth und Reichthum nicht gieb mir! Lass mich geniessen das Brodt meines Theils!"* Spr. Sal. 30, 8.

Und ein warnender Finger erhebt sich darin, dass so oft grade die Gottlosen *„gross und reich, fett und glatt werden,"* Jer. 5, 27 f. (Ps. 73, 12.)

Noch einleuchtender wird jenes göttliche Verbot des Trachtens nach Reichthum, wenn man den wirklichen Besitz desselben sowohl seinem Wesen als seiner Wirkung nach genauer betrachtet. Denn was sagt die Schrift über das Wesen des Reichthums an irdischem Gut?

Im besten Falle ist er doch nur zeitlich: „*Lass dir nicht bange werden, ob einer reich wird, ob gross wird die Herrlichkeit seines Hauses: denn gar nichts wird er in seinem Sterben mitnehmen, nicht wird ihm nachfahren seine Herrlichkeit!*“ Ps. 49, 17 f. (Pred. 5, 13 ff.)

Dabei auch noch sehr betrüglich: „*Wer sich verlässt auf seinen Reichthum, der wird fallen; und wie ein Blatt werden Gerechte grünen,*“ Spr. 11, 28.

Jedenfalls aber ist er mit ganz besonderen Qualen verbunden: „*Es ist ein schmerzliches Uebel, das ich sah unter der Sonne, Reichthum gehütet von seinem Herrn zu seiner Qual,*“ Pred. 5, 12.*

Die Schädigung, welche der irdische Reichthum seinem eignen Besitzer zufügt, erfolgt namentlich dadurch, dass er, gleich dem Reichwerdenwollen, die Seele verderbt, und zu Sünden wider den Nächsten und wider Gott verleitet. Und „*was wird es nützen einem Menschen, wenn er die Welt ganz gewönne, nähme aber Schaden an seiner Seele? Oder was wird ein Mensch geben als Lösegeld seiner Seele?*“ Matth. 16, 26. (Marc. 8, 36. Luc. 9, 25.)

Schwer wird nämlich die Seele des Reichen bedroht und geschädigt zunächst durch Dünkel: „*Weise in seinen Augen ist ein reicher Mann,*“ Spr. 28, 11.

Sodann durch Jähzorn: „*Flehentliches redet ein Armer, und ein Reicher antwortet Heftiges,*“ Spr. 18, 23. (Vergl Sir. 28, 12 [10]: „Nach dem Stoffe des Feuers, also wird es entbrennen; nach der Macht des Menschen wird sein Aufbrausen seyn, und nach dem Reichthum wird er erhöhen seinen Zorn.“)

* Eine der zu weit gehenden Bemerkungen HENGSTENBERGS im „Pred. Sal.“ (vergl. Bibelstudien II, 26 ff.) ist auch diese (Einl. S. 17): „Der Mensch lebt nicht davon, dass er viele Güter hat, das ist das Thema, welches der Verf. in C. 4, 4—6 behandelt — der Reichthum setzt dem Neide aus und verwickelt in Unruhe —, in C. 4, 7—12., in C. 5, 9—19 und im ganzen 6. Cap. Wir haben hier die eigentlich classischen Stellen der heil. Schrift zur Würdigung des Reichthums. Nirgends (?) wird so tief eindringend, so in das Detail eingehend, mit solcher ätzenden Schärfe die Nichtigkeit des Reichthums nachgewiesen.“ — Gegenwärtige Ausführung wird das Einseitige in diesem Urtheile, namentlich auch gegen das N. T., thatsächlich widerlegen.

Und weiter durch tyrannische Ungerechtigkeit: *„Ein Reicher herrscht über Arme,“* Spr. 22, 7; — *„Reiche sind voller Gewaltthat,“* Mich. 6, 12; — *„Tyrannen erhalten Reichthum,“* Spr. 11, 16. — (Vergl. Sir. 13, 4 [3]: „Ein Reicher that Unrecht und er zürnte dazu; ein Armer hat Unrecht erlitten und er wird dazu flehen.“ — V. 23 [19]: „Eine Jagd von Löwen sind Wildesel in der Wüste: also Fressen von Reichen sind Arme.“) — Vergl. auch 2 Sam. 12, 1 ff.: „Zwei Männer waren in Einer Stadt, einer reich und einer arm“ u. s. w. — Und so auch selbst noch innerhalb der Christenheit: *„Unterdrücken nicht die Reichen euch, und ziehen nicht sie euch vor Gericht?“* Jac. 2, 6.

Und wie diese Vergehungen an sich und an Andern in ihrer Wurzel zugleich und vor Allem Sünden gegen den heiligen Gott und Herrn sind, so gegen Denselben noch ganz insonderheit auch die vom Reichthum genährte Grundsünde, d. i. die

Selbstgerechtigkeit, die da spricht wie Ephraim: *„Ich bin ja reich, ich habe erworben Vermögen mir: in allen meinen Errungenschaften wird man nicht finden an mir eine Missethat, die da Sünde,“* Hos. 12, 9 (vergl. Offenb. 3, 17); sowie die ihr verschwisterte

Selbstgenugsamkeit, wobei nicht *„der Name Jehovahs“*, sondern *„das Gut eines Reichen seine feste Stadt ist und wie eine hohe Mauer in seinen Gedanken,“* Spr. 18, 11 vergl. V. 10 u. C. 10, 15; — jene frevelhafte Sicherheit, die, weil sie sich selbst vor Nichts fürchtet, *„sich verlassend auf ihr Gut und ob ihres grossen Reichthums sich rühmend“* (Ps. 49, 7), um so mehr gefürchtet wird: *„Siehe, das ist der Mann, der nicht setzet Gott zu seinem Hort, und verlässt sich auf seinen grossen Reichthum, stark ist durch seinen Frevel,“* Ps. 52, 9; — und ihre beiderseitige Spitze, die

Gottes-Leugnung: s. ob. Spr. 30, 8 f. *„Armuth und Reichthum nicht gieb mir — dass ich nicht* (zu) *satt werde und verleugne, und spreche: wer ist Jehovah?“*

So dass denn der Reichthum zu einer Klippe wird, woran beide Gesetztafeln Gottes für ihn zerbrechen nach ihren heiligen Geboten, wenn auch nicht nach ihren schweren Drohungen.

In Folge von diesem Allen gilt aber zuletzt — was wie

ein unauslöschliches Brandmaal von Gott auf der Stirn des Reichthums glüht — in der heil. Schrift, zumal auch Alten Testamentes, die Bezeichnung „Reich“ ohne Weiteres für „Böse und Gottlos.“ — Statt aller anderen lehrt das schon die grosse prophetische Stelle Jes. 53, 9., wo „Gottlos“ und „Reich“ auf gleicher Stufe stehen; * gleichwie dann auch im Gleichniss des N. Test. der „reiche Mann“, an dessen Thor der arme Lazarus lag, in die „Hölle“ und „Qualen“ kommt, ohne dass von seinem Leben etwas Schlimmeres berichtet worden ist, als dass er *„reich war, und sich kleidete in Purpur und Byssus, und lebte alle Tage in Freuden herrlich,“* Luc. 16, 19 ff. — **

* S. Bibelstudien II, 17 f. (— „sowie entgegengesetzt עני, ענו gedrückt, arm, demüthig, fromm ist“). Vergl. unt. S. 383.

** Das Seelenverderbliche des Reichthums als Reichthum muss der Schrift mit um so grösserer Schärfe nachgesprochen werden, je mehr in alter und neuer Zeit dieses für alle Zeiten so wichtige Urtheil abzuschwächen und wieder einzuschläfern versucht worden ist. Schon Clemens von Alexandrien, einer der ersten christlichen Religionsphilosophen (2.—3. Jahrh.), sagt in seiner berühmten, eben dieser Frage speciell gewidmeten, jedoch nur einige Hauptstellen des Neuen Testaments (namentl. Matth. 19, 16 ff. und Luc. 16) berücksichtigenden, Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* („Welcher Reiche selig werde“; Ausg. von C. Segaar 1816) unter vielem Trefflichen, s. u., doch subjectiv: Man dürfe das Wort vom schwierigen Eingehen der Reichen in das Himmelreich nicht „linkisch, grob und fleischlich“ verstehen (p. 45 sq.), denn nicht auf den äusseren Reichthum und Besitz an sich (*ὅτι τοὺς πλουσίους οὐδένα τρόπον ὁ Σωτὴρ κατ' αὐτόν γε τὸν πλοῦτον καὶ τὴν περιβολὴν τῆς κτήσεως ἀποκέκλεικεν*, p. 69), sondern auf die Gesinnung (*ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ κ. τ. λ.* p. 46) komme es an. Wie schief das aber sey, zeigt schon die sogleich zur Erläuterung beigefügte Analogie der Schönheit, wobei einer dennoch keuscher seyn könne, als ein Hässlicher. Denn wie Schönheit kein ebenso nur accidentelles, kein ebenso nach Willkür abzulegendes Gut ist, als der Reichthum, so ruft auch die Schrift über die Schönheit nirgends ein „Wehe“ aus, wie über die Reichen (s. u.). — Aus unserer Zeit bietet ein Seitenstück hierzu der ebenso in vielen Beziehungen ausgezeichnete, aber gleichfalls auch nur mehr christlich-philosophische Vortrag „über die Stellung des Christen zum zeitlichen Gut“ von C.-R. Carus bei den „Verhandlungen des 10. D. Ev. Kirchentages zu Hamburg 1858“ (amtl. Abdruck S. 54—73), S. 65: „Die Schrift enthält Mark und Bein erschütternde Weherufe gegen die Reichen. Wer sind diese? Diejenigen, welche viel besitzen? Mit nichten, sondern die, welche nichts weiter

Und so gedenke doch ein jeder, wenn noch immer und alle Tage die feinen Zugnetze zum Reichwerdenwollen neu ausgeworfen werden, oder wen die Gold- und Silberketten des Reichthums vielleicht schon umschlingen, mit Ernst und Erschrecken daran, wie das uralte und stetige Gericht des Herrn also ergeht über das Streben nach Reichthum und über seinen Besitz! —

Oder urtheilt etwa das Neue Testament anderweit nachsichtiger über den Reichthum? Mit nichten! Wie unser Herr Jesus Christus überhaupt nicht gekommen ist „auf-

besitzen, als ihren Reichthum.“ Auch dies schlägt der Schrift, in welcher man „zwischen den Zeilen lesen“, vor allem aber doch wohl die Zeilen selbst lesen soll, ins Angesicht. Nach dieser Auffassung müsste jenes schauerliche Wehe auch über jedes andere irdische Verhältniss, wenn es nur bei demselben verbliebe, namentlich auch über den Gegensatz des Reichthums, die Armuth, ausgerufen seyn, während diese als solche vielmehr „selig“ gepriesen wird. Beides ist nicht zufällig so. Zu dem positiven Wehe liegt schon in dem specifischen Wesen des Reichthums selbst der Grund, was die heil. Schrift ja schon genugsam andeutet und wir nach ihr nur entwickeln. — Dies auch gegen Hengstenberg, Ev. KZtg. 1864 N. 3 Sp. 30 f., vergl. 1865 N. 51 Sp. 601 f., welcher an ersterer Stelle gewiss nicht ohne künstliche Erklärung bemerkt: „der reiche Mann in der Parabel ist zugleich ein böser Mann, der auf Moses und die Propheten nicht hört“, was wenigstens aus Luc. 16, 29—31 nicht streng folgt, während ihm Abraham selbst V. 25 nichts anderes vorhält, als: „Kind! gedenke, dass du hinweghast (*ἀπέλαβες*, wie nachher Luc. 6, 24) dein Gutes in deinem Leben, und Lazarus desgleichen das Böse! nun aber wird er hier getröstet, du aber wirst gepeiniget!“ S. u. Vergl. auch H. Bullinger, „Von dem zytlichen Gut.“ („Wie das recht und mit Gott überkommen, besessen und gebrucht sölle werden“, 2 Predigten; deutsch durch Joh. Haller, „damit wir lernen also göttlich und christlich mit dem zytlichen Gut umgehn, dass wir das ewige nicht verlieren.“) Zürich 1554, S. 15: „Reichthum zwar sind für sich selbst nicht bös, sondern Gaben Gottes: der Missbrauch macht sie aber bös.“ — Richtiger hat bei gedachtem Kirchentage schon Sup. Wächtler (a. O. S. 71) bemerkt: „In dem irdischen Gute selbst ist eine unheimliche Macht“ (s. u. S. 383 zu Luc. 16, 9 *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* und *ὁ ἄδικος μαμ.* V. 11), und G.-S. W. Hoffmann (S. 72): „man möge den Reichthum überhaupt nicht als einen Segen ansehen, vielmehr nur die heil. Schrift mit besonderer Rücksicht auf die Stellung des Christen zum zeitlichen Gut durchlesen: darin fänden sich beachtenswerthe Fingerzeige genug.“ Und eben hiervon glauben wir in vorliegender Arbeit die Quintessenz aus den Quellen darzubieten.

zulösen das Gesetz oder die Propheten, sondern zu erfüllen", und gesagt hat „wahrlich, bis dass vergehe der Himmel und die Erde, wird ein Jota oder ein Tütel nimmer vergehen von dem Gesetz, bis dass es alles geschehen" (Matth. 5, 17 f.): also gilt das ganz sonderlich auch von den heiligen Sprüchen der Alten Schrift über den Reichthum dieser Welt. Ja nur noch stärker schallt im Neuen B. das Wehe über die Reichen. *„Jesus sprach zu seinen Jüngern: Wahrlich ich sage euch, dass schwerlich ein Reicher eingehen wird in das Himmelreich! Wiederum aber sage ich euch: es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, denn dass ein Reicher eingehe in das Himmelreich!"* Matth. 19, 23 f. (Marc. 10, 23 ff. Luc. 18, 24 f. — also noch eine Steigerung des unmöglich Scheinenden). *„Wehe euch, den Reichen, denn ihr habt euern Trost hinweg! Wehe euch, die ihr voll seyd, denn ihr werdet hungern!"* Luc. 6, 24 f.

Und was so der Herr Selbst über die Reichen ausruft, das hallt bei seinem Apostel also wieder: *„Wohlan nun, ihr Reichen! weinet und heulet über eure Trübsale, die da überkommen werden! Euer Reichthum ist verfault, und eure Kleider sind mottenfrässig geworden; euer Gold und Silber ist verrostet und ihr Rost wird zu einem Zeugniss euch seyn, und wird fressen euer Fleisch wie Feuer! Schätze habt ihr gesammelt in (den) letzten Tagen!"* Jac. 5, 1—3. — Und *„verlästern nicht sie* (die Reichen) *den guten Namen* (Jesu Christi), *der genannt ist über euch?"* Ebendas. 2, 7.

Als ganz besondere Ursachen dieser furchtbaren Worte über die Reichen nennt uns das Neue Testament, ausser jenen schon vom Alten Bunde bemerkten verderblichen Wirkungen des Reichthums, namentlich und

erstlich, dass der Reichthum ein heimlicher Götze und Götzendienst ist, so dass man ihn selbst, nicht aber Gott, „über alle Dinge fürchtet, liebt und ihm allein vertraut."

Eben als der Herr das bedeutsame Wort gesprochen hatte: *„Wie schwer werden die Geld-Besitzenden in das Reich Gottes eingehen!"* und die Jünger sich entsetzten über seine Rede, antwortete Jesus wiederum und sprach zu ihnen: *„Kinder! wie schwer ist es, dass die, so ihr Vertrauen auf Geld*

setzen, in das Reich Gottes eingehen!" Marc. 10, 23. 24. — *„Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz seyn!"* Luc. 12, 34. (Matth. 6, 21.) .

Weshalb auch Paulus seinem Stellvertreter Timotheus noch ganz besonders das aufgiebt: *„Den Reichen in dieser Welt gebiete, dass sie nicht stolz seyen, auch nicht hoffen auf Reichthums-Ungewissheit, sondern auf Gott!"* 1 Tim. 6, 17.

Noch deutlicher und schärfer wird der Cultus des Reichthums als Gegensatz des wahren Gottes-Dienstes wiederum von dem Herrn Selbst bezeichnet in der sodann näher zu entwickelnden Stelle: *„Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mamon!"* Luc. 16, 13. (Matth. 6, 24; vgl. S. 383.)

„So tödtet nun — die Habsucht, als, die da ist Abgötterei! Col. 3, 5. — *„Denn das sollt ihr wissen, dass gar kein Hurer oder Unreiner oder Habsüchtiger, welcher ist ein Götzendiener, Erbe hat in dem Reiche Christi und Gottes!"* Eph. 5, 5. — Vergl. Bibelstudien I, 45.

Fürs zweite verwirkt der eigensüchtige Besitz von Reichthum das ewige Leben darum, weil er, wie dort den Glauben, so auch die Liebe — die Nächsten- und in ihr die Gottes-Liebe — verleugnet.

„Dem, der dich bittet, gieb!" (Matth. 5, 42) — so ertönt dir deines Herrn Wort zu unerschöpflicher, dadurch aber den irdischen Reichthum nothwendig immer mehr erschöpfender Erfüllung.

Und der Jünger, der Ihm an der Brust gelegen hatte, spricht: *„Wer da hat Vermögen der Welt, und siehet seinen Bruder darben und schliesst sein Herz ab von ihm, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm?"* 1 Joh. 3, 17.

So lange es also noch „Bittende", noch „darbende Brüder" giebt, ist der Besitz von Reichthum bei einem christlichen „Bruder" schlechthin unmöglich. —

Zum dritten hat der Reichthum die fürchterliche Kraft, das doch allein seligmachende Wort Gottes zu ersticken.

So heisst es ja wörtlich im Gleichniss von viererlei Acker: *„Der aber unter die Dornen gesäet ist, der ist es, welcher das Wort höret, und die Sorge dieser Welt und der Betrug des Reichthums erstickt das Wort, und wird unfruchtbar."* Matth. 13, 22. (Marc. 4, 18 f. Luc. 8, 14.)

Darum kann ja auch nur den *„Armen das Evangelium geprediget werden“* (Matth. 11, 5. Luc. 7, 22 nach Jes. 61, 1), d. h. die frohe Botschaft, wogegen der Reiche schon von allem die Hülle und Fülle hat (s. nachh. Luc. 6, 24 f.); wo aber diese, wo Sättigung und Sattheit ist, da giebt es keine Sehnsucht und Empfänglichkeit, also auch keine „frohe Botschaft“ mehr, welche vielmehr darbende Seelen und schmachtende Herzen voraussetzt. Daher *„selig die Armen am Geist, denn ihrer ist das Himmelreich; selig die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden den; — selig die Hungernden und Dürstenden nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen gesättiget werden!“* Matth. 5, 3. 4. 6. Luc. 6, 20 f.

Endlich aber macht der Reichthum der Freuden des ewigen Lebens auch noch darum verlustig, weil er viertens eine strafbare Vorwegnahme der uns von der göttlichen Gnade und Liebe zugedachten Herrlichkeit ist.

Denn also lautet der ausdrückliche Grund jenes Wehe über die Reichen: *„Wehe euch, den Reichen, denn ihr habt euren Trost hinweg! Wehe euch, die ihr voll seyd, denn ihr werdet hungern! Wehe euch, die ihr lachet jetzt, denn ihr werdet trauern und weinen!“* Luc. 6, 24 f.

Und zu dem reichen Manne in der Flammenpein sprach Abraham, in dessen Schoosse der arme Lazarus ausruhte: *„Kind! gedenke, dass du hinweghast dein Gutes in deinem Leben, und Lazarus desgleichen das Böse! nun aber wird er hier getröstet, du aber wirst gepeiniget!“* Luc. 16, 24.

So viel Gottesworte über den Reichthum ergehen, so viel Blitz- und Donnerschläge über ihn. —

Ist denn aber nicht auch Reichthum eine Gabe Gottes? Stand nicht geschrieben, dass Gott dem Salomo, weil er nicht um Reichthum, sondern um Weisheit und Erkenntniss bat, ausser diesem Erbetenen als eine Gnadenzugabe auch noch „Reichthum und Schätze und Herrlichkeit“ schenken wollte, wie es den Königen weder vor ihm geworden, noch nach ihm werden würde? (S. 367 2 Chr. 1, 11 f. 1 Kön. 3, 11 ff.) Gewiss. Allein schon hierbei ist es von Bedeutung, dass der König Salomo um jenen inneren Schatz nicht zunächst für sich selbst, sondern zur Regierung seines Volkes bat (2 Chron. 1, 10 f. 1 Kön. 3, 9. 11), und in diesem Sinne müssen wir daher auch die äussere Zugabe des Reichthums

für den König verstehen, also um auch damit zum Wohle des Volkes zu wirken, zumal da bei jeder der beiderseitigen Gaben 1 Kön. 3, 12 f. gleichmässig wiederholt ist: „*Siehe, ich habe gethan nach deinem Worte: siehe, ich habe gegeben dir ein weises und verständiges Herz, dass deinesgleichen nicht gewesen ist vor dir, und nach dir nicht aufkommen wird deinesgleichen; und auch was du nicht gebeten, habe ich gegeben dir, auch Reichthum, auch Herrlichkeit, dass nicht ist deinesgleichen einer unter den Königen dein Lebelang.*“

Sicherlich ist daher auch Reichthum unter Umständen eine Gnadengabe von Gott.* Reichthum ist ja auch sonst ausdrücklich verheissen als eine Frucht

1) der „Weisheit, deren Anfang ist die Furcht Jehovahs“ (Spr. 9, 10**). Denn also heisst es von dieser Weisheit: „*Langes Leben ist zu ihrer rechten Hand, zu ihrer Linken ist Reichthum und Herrlichkeit,*“ Spr. 3, 16. (8, 18.) — „*Eine Krone von Weisen ist ihr Reichthum,*“ Spr. 14, 24. — Und, mit dieser Weisheit unzertrennlich verbunden,

2) der Frömmigkeit: „*Fülle und Reichthum ist in des Gottesfürchtigen Hause,*“ Ps. 112, (1.) 3. — „*Ausgang von Demüthigung ist Furcht Jehovahs, Reichthum und Herrlichkeit und Leben,*“ Spr. 22, 4. — Ausserdem ist Reichthum auch noch verheissen

3) dem Wissen: „*durch Wissen werden Kammern voll allerlei Reichthum, köstlich und lieblich,*“ Spr. 24, 4; —

* Schön bemerkt Carus a. O. S. 64 f.: „Indem der Christ in der Gemeinschaft am Herrn und den Gaben des heil. Geistes sein wahres bleibendes Eigenthum erkennt, ist dagegen das irdische Gut ihm das Fremde, das seinem eigentlichen Wesen nicht Zugehörige [vergl. unt. S. 383 Luc. 16, 12 τὸ ἀλλότριον und τὸ ὑμέτερον, „das Fremde“ und „das Eurige“]. Wir sollen es haben als hätten wir nicht, besitzen als besässen wir nicht. Jedoch als Ausfluss der göttlichen Gnade, als Mittel, wodurch diese uns das irdische Leben fristet und schmückt, und darum als Pfand und Symbol des himmlischen Erbes der verklärten Welt und Leiblichkeit, die dereinst uns umgeben soll, erweckt uns das zeitliche Gut zu beständigem Dank-opfern, das sich in der Haushaltertreue bethätigt.“

** Vergl. Sir. 1, 16 f.; 20 f.: „Fülle von Weisheit ist Furcht des Herrn und macht dieselben trunken von ihren Früchten. Ihr ganzes Haus wird sie anfüllen mit Begehretem und alle Gemächer mit ihren Erzeugnissen“, u. s. w. (Weish. 7, 11. 8, 5. 18).

4) dem Fleisse, Spr. 10, 4. 12, 27 (vgl. Weish. 8, 18), und —

5) der Sparsamkeit, Spr. 13, 11; — über Alles aber folgt Reichthum

6) Gottes Alles befruchtendem Segen: *„der Segen Jehovahs — er machet reich,"* Spr. 10, 22 (vgl. Pred. 5, 18. 6, 2; Sir. 11, 14—23).

Wohl. Aber nicht jeglicher Reichthum, auch selbst nicht der durch Gottes Segen verliehene, gereicht immer zum Segen. Wie hätte sonst vorhin dessen Nichtigkeit, Betrug und Qual so nackt hingestellt, wie vor dem Trachten danach so nachdrücklich gewarnt, wie überhaupt so Schreckliches über den Reichthum ausgesagt werden können?

Welches ist denn nun das grosse Geheimniss, das auch den rechtlich erworbenen, auch den von Gott verliehenen Reichthum umgiebt?

Als eine prangende Blüthe des Lebens erscheint der Reichthum, doch ist zugleich ein tödtliches Gift darin verborgen. Wie können wir nach Bienenart seines Honigs geniessen und seinem Gifte entfliehen? Wie ist es zu vermeiden, dass man durch grosses zeitliches Gut um das selige ewige Gut komme? —

Jenes Geheimniss enthüllt uns zum Theil schon der reiche königliche Sänger des Alten Bundes in dem kurzen Worte: *„Wenn Vermögen wächst, so achtet's nicht!* (oder mit Luther: *„so hänget das Herz nicht daran!"*) Psalm 62, 11., und im Neuen Bunde der hohe Apostel, wie er selbst *„wusste beides satt zu werden und zu hungern, Ueberfluss zu haben und Mangel zu leiden"* (Philipp. 4, 12), in gleichem Begehren an die Christenheit: *„dass die da kaufen seyen als nicht Behaltende, und die da nutzen die Welt als nicht Benutzende, denn es vergeht die Gestalt dieser Welt,"* 1 Cor. 7, 30 f. Also nicht die zeitlichen Schätze dürfen unser Schatz seyn, denn eben *„wo ist dein Schatz, da wird seyn auch dein Herz"* (Matth. 6, 21). Hältst du das Herz frei vom Reichthum, dann ist für dich seine Gefahr vorüber.* Wie aber geschieht das? —

Insonderheit werden auch die von der Schrift Neuen Testamentes (S. 372 ff.) uns in vierfacher Gestalt gewiese-

* Viel hiermit Stimmendes bei Clemens Alex. in d. angef. Schrift.

nen finstern Gefahren des Reichthums (heimlicher Götzendienst, Verleugnung der Liebe, Erstickung des Wortes, und Vorwegnahme der ewigen Herrlichkeit) — vor den Sonnenstrahlen der unsern Lebensweg erhellenden göttlichen Leuchte weichen müssen.

Am umfassendsten ist dieses himmlische Licht uns aufgegangen in dem ureigenen Gleichniss unseres Herrn Jesu von dem — mit Unrecht (S. 383) gemeiniglich „ungerecht“ genannten — Haushalter, welches im Evang. Luc. Cap. 16 in wortgetreuer Uebersetzung also lautet: V. 1. *„Er sagte aber auch zu seinen Jüngern: Ein Mensch war reich, der hatte einen Haushalter, und dieser ward berüchtigt ihm, als verschleudernd seine Güter.* 2. *Und er rief ihn und sprach zu ihm: Wie höre ich das von dir? Lege ab die Rechnung von deinem Haushalte, denn nicht wirst du können hinfort noch Haushalter seyn!* 3. *Es sprach aber bei sich selbst der Haushalter: Was soll ich thun, da mein Herr abnimmt den Haushalt von mir? Graben kann ich nicht; zu betteln schäme ich mich!* 4. *Ich weiss was ich thun will, damit, wenn ich entsetzt worden von dem Haushalte, sie aufnehmen mich in ihre Häuser.* 5. *Und er rief zu sich jeden einzelnen der Schuldner seines Herrn, und sagte zu dem Ersten: Wie viel schuldest du meinem Herrn?* 6. *Der aber sprach: Hundert Tonnen Oel! Und er sprach zu ihm: Nimm hin deinen Brief und setze dich und schnell schreibe Fünfzig!* 7. *Darnach zu einem Andern sprach er: Du aber, wie viel schuldest du? Der aber sprach: Hundert Malter Weizen! Und er sagt zu ihm: Nimm hin deinen Brief und schreibe Achtzig!* 8. *Und es lobte der Herr den Haushalter der Ungerechtigkeit, dass er klug gethan; denn die Kinder dieser Welt* (oder *Zeit**) *sind klüger als die Kinder des Lichts gegen ihr eignes Geschlecht.* 9. *Auch Ich sage euch: Machet euch Freunde** von dem Mamon der Ungerechtigkeit, damit, wenn es aufhört,*** sie aufnehmen euch in die ewigen Hütten!“*

* *῾Ο αἰὼν οὗτος*, wonach die „ewigen Hütten“ (*αἰώνιοι σκηναί*) V. 9 ein neues Gegenlicht erhalten würden.

** Nach der anderen Lesart (Tisch.) *ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους* noch nachdrücklicher: „Euch selbst machet Freunde!“

*** *᾿Εκλείπῃ* (Tisch.) oder *ἐκλίπῃ* (Lachm.). Nach der LA. des T. Rec-

Zur Erläuterung dieser Gleichnissrede ist im Einzelnen hier nichts weiter zu bemerken, weil die bildliche Erzählung den uns vorliegenden besonderen Gegenstand nur in der von ihr selbst klar herausgestellten Anwendung berührt, in dieser aber nicht alle einzelne Züge des Gleichnisses ausgedeutet werden, sondern nur der im 9. Verse ausgesprochene Grundgedanke. Dennoch entsprechen sich im irdischen Gleichniss und in dessen Anwendung näher namentlich auch noch folgende Puncte.

Dass zunächst dem reichen Besitzer, welcher seine Güter einem Haushalter zu verwalten überliess, in der Anwendung der himmlische Herr der Welt, *„dem das Silber und dem das Gold ist“* (Hagg. 2, 9), entspricht, das geht unzweifelhaft schon daraus hervor, dass V. 8 der Erstere redend eingeführt ward, und V. 9 ausdrücklich folgt: „auch Ich sage euch“; so dass sich diese beiden reichen „Herren“ und zwar auch im gleichen Inhalt ihrer Rede wie Bild und Abbild gegenüberstehen.

Fürs zweite entsprechen die, welche sich nach dem Willen unseres Herrn „Freunde machen sollen von dem Mamon der Ungerechtigkeit“, offenbar dem plötzlich von seiner Verwaltung abzuberufenden Haushalter, welcher das Gleiche gethan hatte: demzufolge die Besitzenden dieser Zeit und Welt nicht die Herren ihres Reichthums, sondern ebenfalls nur Haushalter darüber sind, welche ebenso plötzlich davon abberufen werden können.

Hinter diesen zunächst handelnden Personen stehen etwas weiter aber auch noch andere zurück, nämlich die, bei welchen die beiderseitigen Güterverwalter nach ihrer Entlassung „Aufnahme“ zu finden wünschen („damit sie aufnehmen“ V. 4 wie V. 9). Nach der Schilderung des Gleichnisses sind diese Letzteren in der Erzählung offenbar Arme, denn sie haben grosse Schulden an Oel und Weizen (gleichsam an Butter und Brodt, vergl. 1 Kön. 17, 12 u. a.), wenn auch immer noch „Häuser“ („Hütten“ V. 9) zur Aufnahme

ἐκλίπητε: „wenn es mit euch aus ist.“ Vergl. S. 387 Luc. 12, 33 (*θησαυρὸν*) *ἀνέκλειπτον*, einen unversiegbaren Schatz) u. 22, 32 *ἵνα μὴ ἐκλ[ε]ίπῃ ἡ πίστις σου*, „dass nicht aufhöre dein Glaube“.

eines Freundes. Demzufolge werden nun gewiss auch die mit dem Mamon zu gewinnenden „Freunde" in der Anwendung zwar Arme seyn, die jedoch zugleich in „ewigen Hütten" daheim sind und ebenfalls noch Andere darin aufnehmen können.* Ohne Zweifel sind das die Seligen, wie in der h. Schrift meist „Arm", gegenüber dem „Reichen", als demüthig in Gottesfurcht erscheint (s. oben S. 370), ja wie der Herr, welcher aus Gnaden *„arm ward, auf dass Ihr durch Seine Armuth reich würdet"* (2 Cor. 8, 9), noch immerfort grade in den Darbenden und Leidenden sich uns darstellt (Matth. 25, 35 ff. 40. 42 ff. 45 f.), diese zeitliche Armuth aber dermaleinst auch um so mehr soll erquickt werden (Luc. 16, 25; vergl. Psalm 18, 28. Jes. 66, 2). *„Hat nicht Gott erwählt die Armen der Welt zu Reichen im Glauben und zu Erben des Reichs, welches er verheissen hat denen, die ihn lieb haben?"* Jac. 2, 9; was nur ganz im Einklange mit der Verheissung des Herrn selbst: *„Er hob auf seine Augen zu seinen Jüngern und sprach: Selig ihr Armen, denn Euer ist das Reich Gottes! Selig die ihr hungert jetzt, denn ihr werdet gesättiget werden! Selig die ihr weinet jetzt, denn ihr werdet lachen!"* Luc. 6, 20 f.

Kann es aber befremden, dass diese Einwohner „der ewigen Hütten" auch die Befugniss haben werden, ihre Freunde in dieselben aufzunehmen? Schon nachdem der Herr jenen gewichtigen Ausspruch gethan, *„es sey leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, denn dass ein Reicher eingehe in das Himmelreich"*, heisst es weiterhin: *„Da antwortete Petrus und sprach zu Ihm: Siehe, Wir haben verlassen Alles und sind gefolget Dir! Was nun wird Uns werden? — Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, dass Ihr, die ihr gefolgt Mir seyd, in der Wiedergeburt, wenn sich gesetzt des Menschen Sohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit, setzen auch Ihr euch werdet auf zwölf Throne, richtend die zwölf Stämme Israels!"* Matth. 19, 24. 27 f.

Und abermals, bei dem Wettstreit der Jünger, wer der Grössere unter ihnen sey, sprach der Herr, dass, anders als

* Nach einer LA. heisst es sogar: „in ihre ewigen Hütten"; εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς αὐτῶν. Doch stammt dieselbe wohl eben aus V.

nach der Welt Weise, und nach Seinem Beispiel, der je Geringere unter ihnen der Grössere sey: „*ihnen aber, die beharrlich verblieben bei Ihm in seinen Anfechtungen, vermache auch Er, wie Ihm sein Vater vermacht habe das Reich, dass sie essen und trinken sollen an Seinem Tische in Seinem Reiche, und sie werden sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels.*“ Luc. 22, 24 ff. 28—30.

Dasselbe verkündet allgemeiner von allen Jüngern und von ihrem Gericht über die ganze Welt Sein Apostel: „*Wenn wir mit starben, werden wir auch mit leben,*“ 2 Tim. 2, 11 vergl. Röm. 5, 17; und: „*Wisset ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden? — Wisset ihr nicht, dass Engel wir richten werden?*“ 1 Cor. 6, 2 f.* Dann wiederum, bei dem heiligen Seher, der Herr Selbst: „*Wer überwindet und hält bis zu Ende meine Werke, geben werde ich ihm Macht über die Völker — wie auch Ich empfangen habe von meinem Vater!*“ Offenb. 2, 26 f. — „*Wer überwindet, geben werde ich ihm zu sitzen mit Mir auf Meinem Throne, wie auch Ich überwunden habe und bin gesessen mit Meinem Vater auf Seinem Throne!*“ 3, 21. — Ferner von Ihm: „*Du hast gemacht sie unserm Gotte zu Königen und Priestern, und sie herrschen auf der Erde!*“ 5, 10 (vergl. 1, 6). — Und weiter ebendaselbst: „*Und ich sah Throne, und sie setzten sich darauf, und Gericht ward gegeben ihnen, und die Seelen derer,*

* Das Gesammtzeugniss der hier aufgeführten gleichlautenden Offenbarungsstellen, wie die Ausdrucksweise selbst und auch der Zusammenhang der einzelnen in sich selbst, machen es unmöglich, den Sinn von 1 Cor. 6, 2 mit Matth. 12, 41. 42 (von den im Gericht auftretenden Niniviten u. s. w.) zusammenzustellen und demnach dahin abzuschwächen, „dass die Heiligen im Gericht nur gleichsam als Zeugen und Ankläger wider die Welt dastehen, indem sie durch ihr Leben im Glauben den factischen Beweis liefern, dass es möglich ist, zu glauben und mit Christo zu leben. Es sey in ihre Activität verlegt, was sich Gott allein vorbehält, was aber nothwendig eintreten muss, wenn man ihr richtiges Verhalten mit dem falschen Verhalten Anderer vergleicht.“ J. G. A. Rinsch, „zur Lehreinheit des N. T.“ in der Ztschr. f. d. g. luth. Theol. 1864 II, 259.

** Vergl. auch schon Weish. Sal. 3, 8 (von den im Leiden verklärten Gerechten): „sie werden richten Nationen und herrschen über Völker, und König wird über sie seyn der Herr in die Ewigkeiten.“

die enthauptet worden um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen, und die nur immer nicht angebetet das Thier noch sein Bild, und nicht genommen das Maalzeichen auf ihre Stirn und auf ihre Hand: und sie lebten und herrschten mit Christo Tausend Jahr," 20, 4 (u. 6). — *„Und Nacht wird nicht mehr seyn dort und nicht werden sie bedürfen Lichtes einer Leuchte und Sonnenlichtes: denn Gott der Herr wird leuchten über sie, und sie werden herrschen in alle Ewigkeiten,"* 22, 5 (vergl. 17, 14. Dan. 7, 27: *„Herrschaft und Gewalt und Macht des Reichs unter dem ganzen Himmel wird gegeben dem Volke der Heiligen des Höchsten"*). —

Welch eine Weihe, Würde und Majestät umgiebt demnach die Armen und Dulder, die es wahrhaft in Ihm sind, welcher Sich Selbst für sie mit dem Worte gleichsam verbürgt hat: *„Der leihet Jehovah, wer sich erbarmet des Armen"* (Spr. 19, 17), welcher darum es nur als „gerecht" ansieht, „nicht zu vergessen der auf Seinen Namen den Heiligen erzeigten That und Liebe" (Hebr. 6, 10), ja das an Speise und Trank, Herberge und Kleidung, Besuch und Pflege ihnen, als „Seinen geringsten Brüdern", Geschenkte oder ihnen Versagte als Sich geschenkt oder Sich versagt ansehen will (Matth. 25, 31—46), welcher daher auch unter denen, die ihre Freunde in die ewigen Hütten aufnehmen können, vor Allen Selbst mit zu verstehen ist; wie sich denn unter der Gestalt von Hülfsbedürftigen auch wirklich Engel befunden haben (Hebr. 13, 2), mit denen der Herr eben zum Gericht wiederkehren wird (Matth. 6, 27. 25, 31).

Und ebenso sind denn nun auch und ganz insonderheit die Armen Gottes, deren Gebet und Segen schon hienieden kräftig und köstlich ist, dermaleinst Richter und Herrscher! Sie, die Quartiermacher im Jenseit, können aufnehmen in die ewigen Hütten, oder davon ausschliessen! —*

* Daher auch Clemens a. O. p. 82 ἀναπαῦσαί τινα τῶν ἐχόντων αἰώνιον σκηνὴν παρὰ τῷ πατρί —, „zu erquicken einen von denen, die da haben eine ewige Hütte bei dem Vater"; vgl. p. 81 Matth. 10, 40 f.: *„Wer aufnimmt Euch, nimmt Mich auf, und wer Mich aufnimmt, nimmt*

Und dass eben von ihnen, den gottseligen Armen, es gilt, dass man sie sich zu Freunden machen solle, dieses sagt auch noch ein ganz besonderer Ausdruck in unserem Gleichnisse, nämlich (Luc. 16, 8) dass *„die Kinder dieser Welt* (Zeit) *klüger sind als die Kinder des Lichts gegen ihr eignes Geschlecht“*.*

Demzufolge sollen „die Kinder des Lichts“ — d. h. die wesentlichen Angehörigen des ewigen Lichtreichs, in welchem Jesus Christus die Lebenssonne ist, (vgl. Joh. 1, 9. 12, 35. 36. 46 u. a.; 1 Thess. 5, 5. Matth. 5, 14 ff. Eph. 5, 8 f.) — „gegen ihr eignes Geschlecht“ — d. h. gegen ihre Brüder und Schwestern „im Licht“ oder in Christo — ebenso handeln, wie dort der Haushalter, „das Kind dieser Welt“, gegen „die Kinder dieser Welt“ handelte, um, nach seiner Enthebung vom Haushalteramte, bei ihnen ein bleibendes Unterkommen zu finden. — —

Das Mittel hierzu, das eben auch zu Gewinnung des ewigen Gutes dienliche irdische Gut, hat in unserem Gleichnisse eine ganz eigenthümliche, jedoch höchst bezeichnende Benennung, welche uns nur ganz in die vorhin ge-

Den auf, der Mich gesandt hat; wer aufnimmt einen Propheten auf den Namen eines Propheten, wird Lohn eines Propheten empfangen, und wer aufnimmt einen Gerechten auf den Namen eines Gerechten, wird Lohn eines Gerechten empfangen, und wer nur immer tränkte einen dieser Geringsten mit einem einzigen Becher frischen Wassers auf den Namen eines Jüngers, wahrlich ich sage euch, er wird nimmer verlustig gehen seines Lohnes.“ „Daher solle man nach Bedürftigen von solch ewiger Bedeutung rastlos die Welt durchsuchen (p. 85) und so sich anwerben ein waffenloses, unkriegerisches, unblutiges, zornloses, unbefleckten Heer von gottseligen Greisen, gottliebenden Waisen, mit Sanftmuth bewaffneten Wittwen, mit Liebe gezierten Männern u. s. w. (p. 89 f., mit patrist. Parall. p. 299 ff.); bei der Auswahl hierzu aber auch nicht selbst beurtheilen wollen, wer da würdig und unwürdig sey, denn im Zweifelsfalle sey es besser, auch den Unwürdigen wohlzuthun um der Würdigen willen als, sich hütend vor minder Guten, auch die Wackeren zu verfehlen (p. 86 vgl. d. Parall. 287 f.).“ — Das gilt denn aber eben nur von Zweifelsfällen. Wo hingegen der Empfänger voraussichtlich die Gabe vergeuden würde, da würde sie der Geber ja selbst vergeuden, also ebenfalls kein treuer und kluger „Haushalter“ seyn über die ihm zur Verwaltung anvertrauten Güter Gottes.

* *Εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*. Vergl. f. S. auch „das Eurige“ *τὸ ὑμέτερον*) V. 12.

fundene biblische Anschauung von dem irdischen Reichthume, als sonst etwas Unrechtem, zurückversetzt. Derselbe heisst hier nämlich *„Mamon der Ungerechtigkeit“* (V. 9), wie vorher sein Verwalter *„Haushalter der Ungerechtigkeit“* (V. 8), und nachher V. 11 *„der ungerechte Mamon“*. * — Und ebenso bedeutsam schliesst auch der ganze Vortrag mit der Lehre: *„Kein Hausknecht kann Zweien Herren* (die nicht innerlich Eins sind) *dienen,*“ — Liebe zu dem Einen ist Hass des Andern, Anhänglichkeit an diesen ist Verachtung jenes: *„Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mamon!“* (V. 13.) – Mamon** – zu deutsch Vertrauen, Verlass, Zuversicht — ist nämlich ein falscher Gott, gleichsam die Majestät des sichtbaren Geldes und Gutes, da doch der unsichtbare wahre Gott unsere rechte und alleinige Zuversicht seyn soll (Ps. 71, 5. Jer. 17, 7 vgl. S. 373 f.). Es kann ja auch fürwahr kein deutlicheres Zeichen geben, dass man auf den lebendigen Gott, den man „nicht gesehen“ (1 Joh. 4, 20), nicht gründlich, d. h. eigentlich gar nicht traut und vielmehr auf den sicht- und greifbaren Mamon vertraut, als das Ankerwerfen in den finstern Tiefen der Welt statt in den lichten Höhen der Ewigkeit, welches ist eine schnöde und Gottes Eifer erweckende Hintansetzung des heiligen Schöpfers gegen seine todte Creatur. Darum heisst jener Mamon „der ungerechte“, weil nach der eben dargelegten Gesammtanschauung der h. Schrift im Reichthum an sich etwas Ungerechtes und Böses liegt (s. ob.

* Daneben heisst derselbe auch ein „Geringstes“ im Gegensatz des „Grossen“ („Vielen“) oder Wichtigen (V. 10), und „das (den Kindern des Lichtes) Fremde“ oder Fremdartige im Gegensatz „des ihnen Eigenen“ oder ihrem Wesen Verwandten (V. 12 s. v. S.), — für sie also kein Gut — wie eben V. 11 „der ungerechte M.“ im Gegensatz „des Wahren“ oder des Rechten (s. ob. S. 375 u. Bibelst. I, 46). Jenes auffällige und allerdings auch scharf zu betonende „Fremdartige“ (*τὸ ἀλλότριον*) des Reichthums und Besitzes für den Christen berührt sich übrigens doch auch sogar mit dem Gebahren ächter Naturkinder. „Es war nicht“, bemerkt psychologisch Otto Ludwig (Heiterethei S. 362), „als wenn sie diese Dinge, sondern als wenn diese Dinge sie besitzen sollten. Eine solche Beschränkung der persönlichen Freiheit liegt in jedem Besitze, und es ist begreiflich, dass Naturvölker das bleibende Eigenthum als eine Last ansehen.“

** מ[א]מונא von אמן, s. Bibelstudien I, 45.

S. 370), ein Gift, welches ihm bloss durch seine unbedingte Unterordnung unter den wahren Gott und Seinen heiligen Willen entnommen werden kann und soll.

Der Wille Gottes hinsichtlich irdischer Reichthümer aber ist nach der alles bündig zusammenfassenden Lehre unseres Gleichnisses dieser:

Der Besitzer irdischer Güter ist

zuvörderst nur ein Verwalter des ihm von Gott anvertrauten Gutes, und dieses ist er

demnächst zu dem Behuf (was auch der einzige mögliche und wesentliche persönliche Vortheil des Reichen von dem Reichthum, d. h. von seiner Verwaltung desselben ist), damit er den zeitlichen Besitz austausche gegen ewiges Gut, oder dass er sich in Zeiten* Freunde unter den Armen Gottes mache, um sich dadurch bei ihnen eine ewige Stätte in dem Himmel zu sichern.

Dieses Alles aber ist wieder nur im Einklange mit jenen früheren Worten des Alten Bundes über den Reichthum, wenn sich auch zugleich hier wieder die höhere und umfassendere, tiefere und innigere Anschauung offenbart, welche das Neue Testament in dem Maasse über das Alte erhebt, als die „Erfüllung" über dem Gesetz und der Weissagung ist (Matth. 5, 17 ff.). Hier wie dort aber dieselbe Erde, überschaut von Himmelshöhen.

Dass nämlich Reichthum, wodurch man die menschlichen Brüder an Mitteln und Macht überragt, kein eigentliches, sondern ein sehr uneigentliches und nur vorübergehendes Eigenthum seyn sollte, zeigt im Gesetz des Alten Bundes — nächst den verschiedenen zarten Liebesverordungen zu Gunsten der Armen (zumal auch der Fremdlinge, Waisen und Wittwen)** — ganz insonderheit die göttliche Einrich-

* Auch eingedenk, dass „der Freund es nicht durch Eine Gabe ist, sondern durch langen Verkehr" (*ὁ φίλος οὐκ ἐκ μιᾶς δόσεως, ἀλλὰ συνουσίας μακρᾶς* —) Clem. a. O. p. 85 f.

** Als 3 Mos. 25, 35 ff.: „Wenn verarmt dein Bruder und wankt seine Hand neben dir: so sollst du ihn unterstützen, als Gast und Beisassen, dass er lebe neben dir. Nicht mögest du nehmen von ihm Zins und Aufgeld, und sollst dich fürchten vor deinem Gott, und zum Leben deines Bruders neben dir." — 5 Mos. 14, 28 f.: „Je nach 3 Jahren sollst du austhun allen Zehnten

tung des je siebenten Erlassjahres (5 Mos. 15, 1 ff.) für verpfändete Sachen (V. 2. 7—11) und Personen (V. 12 ff. 18), und ebenso das noch allgemeinere je fünfzigste Hall- oder Jubeljahr (3 Mos. 25, 10 ff.), „da sollt ihr ein jeglicher wiederkommen zu seiner Habe und ein jeglicher zu seinem Geschlecht wiederkommen" (V. 10), also wieder zu seinem Besitz (V. 13) und zur Freiheit seiner Person gelangen (V. 39—43. 47 ff.). — So das Gesetz durch Mosen gegeben.

Jesus Christus aber ist gekommen, „nicht dasselbe aufzulösen, sondern zu erfüllen". Das Räumliche und Zeitliche ist übergegangen in ein Unbegrenztes, Stetiges und Ewiges. Und wir sind „*Diener eines Neuen Bundes, nicht Buchstabens, sondern Geistes, denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig,*" 2 Cor. 3, 6.

Welches ist nun der Neutestamentliche Geist jenes Buchstabens im Alten Bunde? Sein Sinn ist (wofern es sich ziemt, den Geist wieder in Worte und Buchstaben zu fassen) dieser:

Erstens: Ueberfluss an Besitz — und das eben ist Reichthum — soll niemals Gegenstand des Strebens seyn: „*Sammelt nicht Schätze euch auf Erden, wo Motte und Rost verzehrt, und wo Diebe einbrechen und stehlen!*" Matth. 6, 19.

Sodann aber: wo Gott ihn dennoch „verleiht", da giebt er ihn eben bloss zu Lehen, da verleiht er mit demselben ein schweres Amt, nämlich den Auftrag, ihn weislich auszutheilen oder gleichsam weiter zu verleihen.*

deines Einkommens in demselbigen Jahre und lassen [oder niederlegen] in deinen Thoren: und es kommt der Levit, weil er nicht hat Theil und Erbe mit dir, und der Fremdling und die Waise und die Wittwe, die in deinen Thoren, und esssen und sättigen sich; auf dass dich segne Jehovah, dein Gott, in allem Werk deiner Hand, das du thust." — 15, 7 f.: „Wenn ist unter dir ein Armer, von einem deiner Brüder an, in einem deiner Thore in deinem Lande, welches Jehovah, dein Gott, giebt dir: sollst du nicht verhärten dein Herz und nicht verschliessen deine Hand von deinem Bruder dem armen; sondern weit aufthun deine Hand ihm und reichlich darleihen Genüge seines Mangels, was mangelt ihm." — (23, 25 [24] f.) 24, 6. 10—15. 17—22. 27, 19 u. v. a.

* Also nicht etwa nur seiner sich kurz zu entledigen, ihn „ins Meer zu versenken" (Clem. Al. a. O. p. 70 *οὐ δὲ καταποντιστέον αὖ πάλιν τὸν πλοῦτον*).

Wohl sind infolge menschlicher Sünde, aber auch nach Gottes wunderbarem und heiligem Rathe, *„Reich und Arm unter einander* [eigentl. sich begegnend]: *gemacht hat sie alle Jehovah,“* Spr. 22, 2 (29, 13);* doch heisst es unmittelbar nach der Voraussagung, dass *„nicht aufhören wird Arm aus der Mitte des Landes,“* — zugleich: *„Darum gebiete Ich dir also: weit aufthun sollst du deine Hand deinen Brüdern, deinen gedrückten und deinen armen in deinem Lande!“* ** 5 Mos. 15, 11.

Wenn sich nun die zu gnügender und fröhlicher Erhaltung aller menschlichen Creatur auf Erden überhaupt vollkommen ausreichenden Güter der Erde nur ungleich vertheilen, wenn sie dort versiegen, um sich hier anzustauen: gewiss soll damit nicht etwa jenseit Dürre und todte Wüstenei, diesseit aber ein verschlingender Sumpf und See entstehen; sondern von hier aus soll eine stetig rinnende und ausgleichende, Leib und Seele tränkende Segensquelle hinüberrieseln. (S. unt. 2 Cor. 8, 13 S. 392 f.)

Dadurch bewahrheitet sich erst auch die andere Hälfte jenes „Schätze auf Erden zu sammeln“ untersagenden Spruches Jesu Christi: *„Sammelt aber euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost verzehrt und wo Diebe nicht einbrechen noch stehlen! Denn wo dein Schatz ist, da wird seyn auch dein Herz!“* Matth. 6, 20 f.

Das aber ist wieder nur übereinstimmend mit dem Sinne

* Dem Anblick der Armuth verdanken ja die Reichen, ausser anderem, dass sie auch für ihre Person aus einer erträumten, falschen und darum Leib und Seele zerrüttenden Lebenssphäre immer und immer wieder heruntergeführt werden auf den Boden der gottgewollten Wirklichkeit. Und auch darum sind sie ihren lehrreichen armen Brüdern verpflichtet! — Nur ebendasselbe gilt auch von geistlicher Armuth und Geistesreichthum. (Luc. 6, 20. Matth. 5, 3.)

** Dieser Zusatz „in deinem Lande“, wie vorher „deinen Brüdern,“ und oben Spr. 22, 2 „gemacht hat sie alle Jehovah“, — ist nur im Einklange mit Gal. 6, 10 „lasst uns thun das Gute gegen jedermann, am meisten aber gegen die Genossen des Glaubens,“ und wiederum mit 1 Thess. 3, 12 „Euch aber mache der Herr reich und überfliessen an der Liebe gegen einander und gegen jedermann“, und mit 2 Petr. 1, 7 „reichet dar — in der Gottseligkeit die Bruderliebe, in der Bruderliebe aber die (allgemeine) Liebe.“

unseres Gleichnisses, dass man sich mittelst irdischen Gutes bei den Himmelserben gleichsam einkaufen und ansässig machen solle; und zugleich mit dem andern Worte des Herrn: „*Verkaufet eure Habe und gebet Almosen! Machet euch Säckel die nicht veralten, einen Schatz der unversiegbar ist im Himmel, wo ein Dieb nicht naht, noch eine Motte zerstört!*“ Luc. 12, 33.

Und nur ganz dasselbe nannte Er auch dem reichen Jünglinge als das ihm noch fehlende Eine: „*Wenn du willst vollkommen seyn, so geh hin, verkaufe deine Habe und gieb Armen, und du wirst haben einen Schatz im Himmel: und komm, folge Mir!*“ — „*Als aber vernahm der Jüngling das Wort, ging er davon traurig, denn er war im Besitz vieler Güter.*“ Matth. 19, 21 f. (Marc. 10, 21 f. Luc. 18, 22 f.)*

Und eben hierauf erging jenes furchtbare Wort: „*Leichter ist es, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, als dass ein Reicher eingehe in das Himmelreich!*“ —**

Schön zusammengefasst ist die allein wahre und würdige Aufgabe des Reichen, nämlich mit Hülfe der zeitlichen Schätze sich Schätze der Ewigkeit zu erringen, in jenem apostolischen Ausspruche, dessen verbietenden Theil an „die Reichen dieser Welt“ wir schon vernahmen, indem er gebietend fortfährt: „*wohlzuthun, reich zu werden an guten Werken, freigebig zu seyn, mittheilend,*** zurücklegend ihnen*

* „O herrlicher Handel — ruft Clemens aus (a. O. p. 85) —, o göttlicher Markt! Es kauft für Geld einer Unvergänglichkeit, und nachdem er gegeben das Untergehende der Welt, eine Behausung dafür ewig im Himmel tauscht er ein!“ (*Ὦ καλῆς ἐμπορίας, ὢ θείας ἀγορᾶς· ὠνεῖται χρημάτων τις ἀφθαρσίαν, καὶ δοὺς τὰ διολλύμενα τοῦ κόσμου, μονὴν τούτων αἰώνιον ἐν οὐρανοῖς ἀντιλαμβάνει.*)

** „Der Spruch (Matth. 6, 19 „„ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden““, ob. S. 385) klingt nicht sehr erbaulich für Capitalisten, und die Geschichte vom reichen Jünglinge lässt sich in einer *Biblia pauperum* leichter illustriren als in einer Bilder-Prachtbibel mit Silberkrampen“, sagt W. H. Riehl, „die deutsche Arbeit“ (2. Abdr. 1862 S. 195), wo übrigens dieser VI. Abschn. „die Arbeit und die Bibel“ nicht immer biblisch correct gefasst ist, wie denn auch das ganze Buch neben vielem treffend Richtigen auch Schiefes enthält.

*** Dieses „mittheilen“ (*κοινωνεῖν*) weist allemal zart und deutlich auf die nach Gottes Willen durchaus mitfühlende Antheilnahme Aller an Aller Freud und Leid als „Glieder Eines Leibes“.

selbst einen guten Grund aufs Zukünftige, damit sie ergreifen das wirkliche Leben!" 1 Tim. 6, 18 f.

Das wirklich Seligmachende hierbei ist nun aber freilich nicht etwa der Werkdienst an sich selbst; vielmehr die probehaltige thatsächliche Bethätigung des Glaubens ist die Seele und Beseligung davon, der Glaube in seiner Unerschütterlichkeit und unbekümmerten völligen Hingabe an das Wort des Herrn: *„Jeder unter euch, der nicht absagt allem was er hat, kann nicht Mein Jünger seyn!"* Luc. 14, 33; — dieser hochherzige, freie und fröhliche Gegensatz der selbstquälerischen irdischen Sorgen und Fragen „der Heiden" (Matth. 6, 31 f.); — das ausschliessliche *„Nichtsehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare: denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ist ewig,"* 2 Cor. 4, 18.

Diesen Gegensatz zwischen dem so ganz unzuverlässigen sichtbaren Reichthume und dem bei Gott angelegten unsichtbaren Schatze schildert der Herr — nachdem er es abgelehnt, in Erbschaftssachen Schiedsrichter zu seyn, weil Habsucht dem Ersuchen zu Grunde lag, und er vor dieser ausdrücklich gewarnt hat: *„sehet zu und hütet euch vor aller Habsucht, denn nicht in dem Ueberflusshaben hat einer sein Leben von seiner Habe"* (Luc. 12, 13–15), — zu veranschaulichender Erläuterung dessen auch in dem Gleichnisse von jenem Reichen, dessen Länderei noch ausserdem so gut getragen hatte, dass er seine Speicher abbrechen und zur Aufnahme seiner gesammten Ernte und Güter grösser bauen und dann zu seiner Seele sagen wollte: *„Seele, du hast viele Güter lagernd auf viele Jahre: ruhe aus, iss, trink, ergötze dich!"* — zu dem aber Gott sprach: *„Narr! eben in dieser Nacht fordern sie ab deine Seele von dir; was du aber bereitet hast, wem wird's seyn?" „Also wer Schätze für sich sammelt und nicht nach Gott hin reich ist,"* Luc. 12, 16—21; womit noch im Zusammenhange das obige Wort (V. 33 S. 387): *„Verkaufet eure Habe und gebet Almosen!"*

So hat denn überhaupt im Worte Gottes der Reichthum nur in dem einen Falle eine Verheissung, dass er sich selbst aufgiebt; ausserdem verfolgt ihn

dasselbe Wort Gottes nur mit Wehe und Verdammung. —

In welcher Maasse und Ausdehnung aber soll es geschehen, dass wir mit dem Reichthum uns Freunde unter den Armen Gottes machen? — Sollen wir um der Dürftigen willen uns zu Darbenden machen? — Das ist Gottes Wille nicht! *„Nicht damit Andern Erleichterung, Euch aber Bedrängniss, sondern aus Gleichheit!“* 2 Cor. 8, 13 (s. unt. S. 392). Darum heisst es auf die Frage des Volks an Johannes den Täufer: „was sollen wir thun?“ also: *„Wer da hat zwei Röcke, theile mit dem der nicht hat, und wer da hat Speisen,* soll gleicherweise thun!“* (Luc. 3, 11 f.) Ja selbst in unserem Gleichnisse wird den Verschuldeten nicht Alles, sondern nur je und nach Verhältniss ein Theil hingegeben; und auch bei der Anwendung selbst steht im Grundtext ausdrücklich: „Machet euch Freunde von dem Mamon“** (also nicht nothwendig mit dem Ganzen). Vergl. auch vorhin Matth. 19, 21: „Verkaufe deine Habe und gieb [nicht: sie] Armen!“ und nachher Apost.-Gesch. 4, 34: „so viel nur immer Besitzer von Gründen oder Häusern waren, verkauften [nicht: sie oder alles] und brachten die Erlöse des Verkauften“ u. s. w. (s. S. 398). Ja selbst noch jene Forderung des Herrn an den reichen Jüngling war durch die damalige leibliche „Nachfolge“ Jesu ganz eigenthümlich bedingt, und insofern gleich dem andern Worte, *„nachzufolgen Ihm und zu lassen die Todten begraben ihre Todten“* (Matth. 8, 22).***

Vielmehr auch wir selbst dürfen christlich dessen geniessen, womit der Herr uns gesegnet hat.**** Doch Ueberfluss haben und Brüder darben sehen (1 Joh. 3, 17) — das sind

* S. b. Bullinger a. O. S. 14 f. die Bezugnahme auf das gangrens. Concil und Augustin. catal. haereticor., wonach die Lehre von absoluter Verdammniss der Reichen und die Forderung absoluter Armuth für häretisch zu achten. Vergl. dazu bes. auch die Erwiderung Christi auf die Frage der erschreckten Jünger, wer denn da selig werden könne (Matth. 19, 25. 26): *„Bei Menschen ist dieses unmöglich, bei Gott aber sind alle Dinge möglich.“* — S. auch unten.

** Βρώματα im Plural.

*** Ἐκ τοῦ μαμωνᾶ.

**** Vergl. unt. S. 391 f. Bullinger.

allerdings für den Christen schlechthin unvereinbare Dinge. Im Alten Testamente waren sogar bestimmte Marken gezogen (s. ob. S. 384 f.): und dem folgen wohl auch noch jetzt ernste Christen, indem sie einen festen Theil ihres Einkommens als Almosen verwenden und denselben gleich als Dienst, Opfer und Zehnten Gott darbringen, eingedenk solcher alttestamentlicher Gesetze, wie 2 Mos. 23, 19 (34, 26); 3 Mos. 27, 30 ff. 5 Mos. 14, 22 ff. 28 f. 26, 1 ff. 12 ff. u. a. — Im Sinne des Evangeliums sind jedoch solche äusserlich umschränkte Forderungen und Leistungen nicht, welches vielmehr geistlich allgemeiner spricht, wie z. B. schon Jes. 58, 6. 7: *„Ist das nicht ein Fasten, das ich erwähle: — Brechen dem Hungrigen dein Brodt, und verfolgte Gedrückte führe ins Haus; wenn du siehst einen nackend, so kleide ihn, und von deinem Fleisch entziehe dich nicht!“* — Oder Hebr. 13, 16: *„Wohlzuthun und mitzutheilen vergesset nicht, denn solche Opfer gefallen Gott wohl!“*

Das Evangelium will nicht fort und fort am Gängelbande führen; es will selbstgeübte Sinne zu Unterscheidung von Gut und Böse (Hebr. 5, 14), es will erziehen Alle zu *„einem vollkommnen Mann in das Maass der Grösse der Völligkeit Christi“* (Ephes. 4, 13).

Auch sind die Lebensgestaltungen so mannigfach, ja die den einzelnen Christen gegebenen Verhältnisse und Umstände so eigen und einzig geartet, dass die rechte Lösung der in ihnen liegenden Aufgabe ein nur nach grossen allgemeinen Grundsätzen fortgehend zu vollbringendes freies sittliches Kunstwerk bildet, ebendarum aber auch das Evangelium, diese klare Spiegelung der Gerechtigkeit, keine solchen casuistisch specificirten Verpflichtungen auferlegen kann, weil dieselben gleichgestaltet zur härtesten Ungleichheit (*summum jus summa injuria*) werden müssten. Vielmehr wägt es die zwei Scherflein der armen Wittwe und die Opfergaben vom Ueberfluss der Reichen (Marc. 12, 41 ff. Luc. 21, 1 ff.) mit überirdischer Wage, und wahrt uns auch so *„die Freiheit, wozu uns Christus befreiet hat“* (Gal. 5, 1).

Um so dringender und zwingender mahnt aber das geistige Band, womit dieses himmlische Evangelium die Herzen umzieht; um so verantwortlicher fühlt sich das Gewissen des Christen. *„Alles ist euer: Ihr aber seyd Christi, Christus*

aber ist Gottes" (1 Cor. 3, 22 f.). Die stetige und wachsende Gemeinschaft mit Gott durch sein heiliges Wort und durch das alle Gläubige in Christo einende Sacrament (1 Cor. 10,16 f.) wird sie treiben und leiten, das Rechte auch hierin zu thun, um der Gaben des himmlischen Vaters mit den Brüdern (bei deren Entbehrungen unser Herz ja nimmer leicht und fröhlich werden könnte) auch selbst wirklich froh zu werden. Darum enthalten auch wir uns dessen billig, durch Casuistik den Christenmenschen „schwere und unerträgliche Bürden zu binden und auf die Schultern zu legen" (Matth. 23, 4), oder Zartfühlende zu ängstigen.*

* Manches indess ist (um das hochwichtige Verhältniss doch wenigstens durch ein und das andere Beispiel aufzuhellen) gewiss als gradezu unzulässig für einen Christen zu bezeichnen. — Wir wollen es nicht hart tadeln, wenn z. B. ein Hausvater nächst der Erziehung auch die künftige Versorgung seiner Kinder wesentlich mit zu dem eigenen Wohlseyn, ja mit zu dem „täglichen Brodte" (ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος) rechnet, das Er von dem Segen des Herrn geniessen zu dürfen meint; und auch hier ist das wie viel? und wie weit? eine Gewissenssache, wobei man sich an das Wort halten mag: „Wenn ihr das königliche Gebot vollbringet nach der Schrift: du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst! so thut ihr wohl" (Jac. 2, 8). — Wenn nun aber z. B. ein Rittergutsbesitzer und Vater vieler Kinder jedem derselben wieder ein Rittergut hinterlassen zu müssen, und die christlichen Armen so lange zurückstehen und darben lassen zu können vermeinte, — diesem darf und soll man wohl sagen, dass er sich mit dem irdischen Mamon die Thürhüter der ewigen Hütten nicht zu Freunden macht, und dass er zittern soll vor dem Augenblicke, wo sein Herr das Amt, den Reichthum zu verwalten, von ihm nehmen und dann Erde und Himmel vor ihm verschlossen seyn wird.

Ueber den elastischen Begriff des Bedürfnisses und darum Erlaubten selbst bemerkt aber schon Bullinger: „Von dem zytlichen Gut" (s. ob.) S. 59 f.: „Die Nothdurft erfordert kumliche [passende] und geschickte Behausung und Herberg, auch Speis und Nahrung so viel man bedarf, desgleichen ziemliche und gebührliche Kleidung, und dass wir ehrlich unter den Menschen und unseres Gleichen mögen leben. — Die Nothdurft begreift alles das, dess der Leib und das Leben des Menschen bedarf, auch was die Ehrsamkeit und eines jeden Wohlstand nach Gebühr erheischet und erfordert. Also — mag man auch etwas hinter sich gehalten und sparen auf das Zukünftige. Wer auch viel Gesindes [Familie?] hat, der bedarf mehr denn der wenig hat; ein anderes gebührt auch dem, der ein Amt

Ist doch übrigens solch christliches „Almosen“ (*ἐλεημοσύνη* d. i. eig. Barmherzigkeit) auch selbst eine diesseitige Sparcasse und ein aufgehobener Nothpfennig für uns selbst, wie sich der Apostel, als er die Gemeine von Corinth zu einer milden Beisteuer für „die Heiligen“ ermahnte, zwar nicht im Auftrage des Herrn und nur gutachtlich, sicher aber im heil. Geist (S. 254) und daher für immer und überhaupt maassgebend also ausgesprochen hat: „*Denn wenn der gute Wille vorliegt, je nach dem er etwa hat, ist er angenehm* [wie in den beiden Scherflein der armen Wittwe im Evangelium, s. ob. S. 390], *nicht nach dem er nicht hat. Denn nicht damit Andern Erleichterung, Euch aber Bedrängniss, sondern aus Gleichheit! In der gegenwärtigen Zeit Euer Ueberfluss in Jener Mangel hinein, damit auch Jener Ueberfluss werde in Euern Mangel, auf dass werde Gleichheit, wie geschrieben steht* (2 Mos. 16, 18): *Wer das Viele, hatte keinen Vortheil, und wer das Wenige, hatte keinen Nachtheil.*“ 2 Cor. 8, 12—15. Und bald darauf das zusammenfassende, anfrischende Wort: „*Wer da säet spärlich, spärlich wird er auch ärnten, und wer da säet auf Segnungen, auf Segnungen wird er auch ärnten*“ (9, 6).

Und ist denn solch eine nur theil- und auch zugleich nur leihweise Entäusserung von unsern Gütern zu Gunsten darbender christlicher Brüder, und zwar nicht weiter als bis zu dem Grade, dass wir selbst mit den Unsrigen immer noch Nahrung und Kleidung und überhaupt je nach Stand und Verhältniss unser gnügendes Auskommen behalten, — ein so grosses Opfer? Gleichen wir so nicht vielmehr

hat und eine gemeine [öffentliche] Person ist. — Denn die Nothdurft des Menschen ziehen wir hie nicht so eng und genau ein, dass wir alle Wohllust und ziemliche Genüge als einen Muthwillen und Ueberfluss verdammen. Denn ich weiss, dass dem Menschen von Gott nicht nur der Brauch der Nothwendigkeit vergönnt und nachgelassen ist, d. i. der Brauch der Dinge, deren wir Menschen eben überein nicht ermangeln mögen, sondern auch [ge]ziemlicher Wohllust, die die Menschen erfreut und belustiget. Darum soll ihm selbst niemand hierin ein Gewissen machen, wenn er etwa das zeitliche Gut auch mit Freuden und Lieblichkeit, doch recht und ziemlich braucht, als ob er mit dieser Ergötzlichkeit wider den Herrn sündige“ (vergl. Jer. 31, 12 ff. Neh. 8, 9 f. u. a.).

dem Wanderer, welcher von seiner Bürde das ablegt, was er nicht braucht? Ist aber das nicht vielmehr eine Erleichterung und Wohlthat, als Beschwerung und Verlust? Oder warum heimelt doch selbst den Bewohner hoher Paläste (dieser architectonischen Darstellung des Mamon) oft eine arme Hütte so wunderbar an? — Denn in der That, Reichthum ist eine Bürde!* Die Sorge um seine Sicherung, um seine Vermehrung, schadet dem Menschen auch schon leiblich viel mehr, als er in Gefahren des Lebens ihm helfen kann! Und dazu nun das Seelenverderbliche und Geistzerrüttende, ja der göttliche Fluch, der auf ihm liegt, und dessen Erbschaft noch sein Erbe mit antritt! —**

So ist nun zwar das christliche Verbot der Reichthumsanhäufung wohl eine ernsthafte Glaubensprobe, in der That aber, wie das Wort Gottes durch und durch, nur eine Gnadenerweisung, welche das klare Gesetz des Wohlseyns offenbart, das aufzufinden dem natürlichen Menschen sonderlich auch in dieser Beziehung wohl unmöglich fallen würde. —

Nächst dem kräftigen Entschlusse, im Namen Jesu Christi unsern Reichthum „Seinen geringsten Brüdern" zuzuwenden, bleibt dann auch noch die Art und Weise solcher Verwendung unserer Güter oder ihres Ertrages zu Gunsten der Darbenden, sammt der gewissenhaften Beurtheilung wahrer Bedürftigkeit und Würdigkeit, selbst eine ernste Aufgabe und eben ein schweres anvertrautes Amt. Wie auch selbst im Gleichnisse das Verhältniss des Erlasses bei dem einen Schuldner (mit 50 Tonnen Oel von 100)

* Vergl. im Folg. Sirach Cap. 31. [34.]

** Gute Gabe kommt wie ein Regen von oben herab (Jac. 1, 17): das Land, worüber er strömt, ersättigt sich daran. Hält es aber mehr davon zurück als es braucht, lässt es den niedrigeren Gründen nichts davon zufliessen, so verwildert und versumpft der übersättigte Acker (s. ob. S. 386); — an der lechzenden andern Seite aber kann die schon dort so verderbliche Zurückhaltung der Fülle (und keineswegs nur bei dem unmittelbaren Kornwucher) zu einem Verbrechen werden, zwar nicht gegen das siebente Gebot (wie der Communismus sagt), um so gewisser aber gegen das fünfte Gebot, d. h. zum Morde werden.

und bei dem andern (mit 20 Malter Weizen von 100) ein verschiedenes (dort 1/2, hier 1/5) war: so erheben sich bei der gebotenen Nachfolge im Einzelnen und immer wieder von neuem viele Fragen, wie überhaupt oder im besondern Falle am besten der Wille Gottes an den Leidenden zu erfüllen sey (ob z. B. in dauernder Pflanzung milder Stiftungen oder in vorübergehenden Aus- und Aufhülfen). Doch auch hierin wird Er, welcher diese welterhaltende Pflicht auferlegt, übrigens aber auch schon in den geheiligten Einrichtungen des Alten und des Neuen Bundes (z. B. Apostelg. 6, 1 ff. 1 Tim. 5, 3 ff. 1 Cor. 16, 1 ff. 2 Cor. 8, 1 ff.) lebendige Vorbilder gegeben und dabei weiche Gemüther auch vor dem Zuviel geschützt hat, wie oben und sogar bis zu dem festen Worte: „so jemand nicht will arbeiten, soll er auch nicht essen“ (2 Thess. 3, 10), — Er wird es seinem willigen und wartenden Diener auf dessen Gebet in Umständen, Begegnungen und Eingebungen nicht an Winken und klaren Anzeigen, nicht an jener erleuchtenden Salbung und dem treffenden Tacte des gläubigen Christen (1 Joh. 2, 27. 1 Thess. 4, 9. 2 Cor. 8, 12) fehlen lassen, wie er sein heiliges Diaconen- oder Helferamt am Gottgefälligsten ausrichten und damit den verheissenen seligen Gnadenlohn am sichersten erlangen möge (1 Tim. 3, 13). Die grosse Aufgabe dabei, nämlich Alles in christlicher Einfalt zu thun, ist auch schon der Weg dahin: *„giebt jemand, so gebe er einfältiglich!“* Röm. 12, 8 vgl. 2 Cor. 8, 2 ff. 9, 13.

Das leichteste und lieblichste Loos, das uns fallen kann, ist und bleibt denn, nach allen Seiten erwogen, doch dieses: nicht Armuth, und auch nicht Reichthum! (Spr. 30, 8.) Müsste es aber eins von beiden seyn, nun so wähle nur tapfer und getrost die Armuth um des Herrn willen, die so grosse Verheissungen hat. Du würdest bald erfahren, was das heisse: *„Einer macht sich reich und hat gar nichts, macht sich arm und ist viel Gut,“* Spr. 13, 7. Denn es ist noch ein grosser Unterschied zwischen Reichthum und Sättigung, zwischen Armuth und Mangel. *„Fürchtet Jehovah, ihr seine Heiligen, denn kein Mangel ist denen, die Ihn fürchten! Junge Löwen darben und hungern; und die Jehovah suchen, haben keinen Mangel an irgend einem Gut,“* Ps. 34, 10. 11.

Welche Zusagen! Welche Ermuthigung und Stärkung zu dem Entschlusse, dem ködernden „Mamon der Ungerechtigkeit“ Abschied zu geben, und sich allein auf Gott fest zu verlassen in der That, indem man nach dem Rath und Gebot des evangelischen Gleichnisses mittelst des Reichthums sich Freunde macht im Himmel und auf Erden.

Wie zersorgen sich die Reichen dieser Welt, auf welche Weise sie ihr Geld und Gut am Gewinnbringendsten anlegen! Und wie Unzählige von ihnen sind des gehofften Gewinns und zugleich des eingelegten Grundstockes verlustig gegangen! * Und dann nicht einmal Mitleid, nur Lächeln und Spott bei den Menschen, schweres Missfallen aber bei Gott, und ewige Ahndung!

Wer seinen Reichthum dagegen bei den Armen Gottes anlegt und von diesen allezeit offenen Altären seine irdischen Güter als süsses Opfer und ewigen Schatz gen Himmel aufsteigen lässt,** der wird nie falsch rechnen: wahrhaft erleichtert geht er durch das Leben, und jenseit geniesst er unerschöpfliche Zinsen. Und nicht auch schon diesseit? Gewiss! An Leib und Leben, an Schätzung und Liebe!***

* „So wir das Leben schuldig sind den Brüdern — fragt Clem. (a. O. p. 94 ff.), — sollen wir noch das Weltliche, das armselige und fremdartige und verfliessende, wirthschaftlich zusammenhaltend vor einander verschliessen, was nach Kurzem haben wird das Feuer?“ (*ἔτι τὰ τοῦ κόσμου, τὰ πτωχὰ καὶ ἀλλότρια καὶ παραῤῥέοντα, καθείξομεν ταμιευόμενοι, ἀλλήλων ἀποκλείσομεν, ἃ μετὰ μικρὸν ἕξει τὸ πῦρ;*)

** Vergl. Polycarp, Epist. ad Philipp. C. 4 von den Wittwen, dass sie sind „Opferaltäre Gottes“ (*θυσιαστήρια θεοῦ*), — eine offenbare Fortsetzung jenes Bildes, dass „solche Opfer (des Wohlthuns und Mittheilens) Gott wohlgefallen“ (Hebr. 13, 16. Philipp. 4, 18).

*** S. oben. Wie weise redet hierüber schon ein apocryphisches Buch vor dem Lichte des Neuen Test., Jesus Sirach Cap. 31 (34), z. B. V. 1. „Wachen nach Reichthum verzehret den Leib, und darum sorgen lässt nicht schlafen. — 5. Wer Geld lieb hat, bleibet nicht ohne Sünde. — 6. Viele kamen zu Unfall um des Geldes willen, und es entstand ihr Verderben vor ihren Augen. — 8. Wohl einem Reichen, der unsträflich erfunden ward und dem Gelde nicht nachging! 9. Wo ist der? so wollen wir ihn loben, denn er hat wunderbare Dinge gethan unter seinem Volke. 10. Wer ist bewährt hierin und vollendet? so soll er gerühmt seyn! Wer konnte übertreten und

Ja schon hienieden wird er schmecken Jesu eignes Wort: *„Seliger ist geben denn nehmen!“* (Ap.-Gesch. 20, 35) — in der Gnade seines Herrn wird er stehen, und in der sichern Hoffnung der Seligkeit bei Ihm Selber! — *„Gebet, und gegeben wird euch werden! Ein Maass gut, gedrückt und gerüttelt und über-ausfliessend werden sie geben in euern Schooss!“* Luc. 6, 38.

Andererseits soll es als ein Fündlein der Weisheit unserer Tage gelten, dass „Eigenthum Diebstahl“ sey.* Im Munde der Gottlosen ist das, womit sie ja nicht die Veruntreuung eines göttlichen Fideicommisses und Lehngutes meinen, eine Teufelslehre, einer der „kräftigen Irrthümer“ der letzten Zeiten, ja schon angehörig der Erscheinung des Widerchrists, der da kommt *„mit allerlei Betrug der Ungerechtigkeit für die so verloren werden, dafür dass sie die Liebe der Wahrheit nicht haben angenommen, dass sie selig würden: und darum sendet ihnen Gott Irrthumsmacht, damit sie glauben der Lüge, auf dass gerichtet werden Alle, die nicht glaubten der Wahrheit, sondern Lust hatten an der Ungerechtigkeit.“* 2 Thess. 2, 10—12.

Dagegen wird es im Munde der Gottseligen eine tiefe, eine göttliche Wahrheit seyn, dass Reichthum, den man nur für sich hat und mehrt, oder das anvertraute Pfund, das man im Schweisstuche behält (Luc. 19, 20 ff.) oder prassend verzehrt, allerdings ein Diebstahl ist, an Gott und den Brüdern und an sich selbst begangen, ein schnöder und schändlicher Lehns- und Treubruch gegen den Herrn, dessen Ahndung freilich aber auch keinem Menschen und nur Ihm Selbst zusteht, der da *„herabstiess Gewaltige von Thronen und erhöhte Niedrige,“* Luc. 1, 52.

übertrat nicht, und Böses thun und that es nicht? 11. Beständig werden seine Güter seyn und seine Almosen wird preisen die Gemeine.“ —

* Dagegen hatte man aber auch schon in früheren Zeiten, wie namentlich gegen die Gütergemeinschaft der Wiedertäufer, zu kämpfen. So H. Bullinger, „Von dem zytlichen Gut“, wo z. B. S. 5 (vergl. ob. S. 389) Beziehung auf das 7. Gebot: „denn was könntest du einem stehlen, wo es alles gemein wäre?“ oder S. 7 auf das Gebot des Almosengebens (1 Cor. 16. 2 Cor. 8. 1 Thess. 4, 10 ff.).

Es ist aber *„schrecklich, zu fallen in Hände des lebendigen Gottes!“* Hebr. 10, 31.

Darum o eilet, eure Besitzthümer, die zu verfallen drohen, in ewige Währung, in einen Grundbesitz umzusetzen, der über der Erde gewährleistet und im Reiche der Ewigkeit selber gelegen ist! —

Erfüllten so die Reichen dieser Welt den Willen Gottes, welcher ihnen klar vorgezeichnet ist, wie leicht würden sie den wachsenden giftigen Gelüsten zahlloser Armen Spitze und Wurzel abbrechen! Diesen wäre ja äusserlich und vielen unter ihnen gewiss auch innerlich geholfen: Brodt und Liebe würde viele ganz ausgeleerte und verzweifelte Herzen wieder stärken und wärmen, — *„Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen,“* Ps. 85, 11.

Das Reich Gottes, um dessen Kommen wir täglich im Vaterunser bitten, es wäre gekommen!

Wehe aber dem, der sein Theil dazu beiträgt, dasselbe aufzuhalten und es nur immer ferner zu rücken! Und das thun die Reichen, welche ihre Güter als ihr, und nicht als Gottes Eigenthum ansehen, das sie nur nach Seinem Willen verwalten sollen.

Betrachten wir so einerseits das Wort Gottes vom Reichthum und andererseits das augenfällige Thun und Treiben der Reichen dieser Welt, wie muss uns dann die blitzende Wahrheit einleuchten, es sey *„leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, als dass ein Reicher eingehe in das Himmelreich!“* —

Die irdischen Reiche werden aber endlich zerfallen, wenn die Reichen der Erde ihren Beruf nicht anders begreifen und erfüllen als bisher und zumal jetzt, wo sie — dem über der ausgesogenen Welt erstehenden, furchtbar drohenden Gebild der gewaltsamen Gütertheilung d. h. der Verwandlung persönlichen Besitzes in Gemeindebesitz und persönlicher Freiheit in Gemeindeknechtschaft (Communismus, Socialismus) gegenüber — zum Theil selbst schon eine weltliche Gütergemeinschaft unter sich errichten, hiermit aber nur jenes endliche Ineinanderwogen aller Habe vorbilden, vorbereiten und beschleunigen.

Die hierdurch hereinbrechende Gütergemeinschaft wird

freilich nach ihrer Entstehung und Gesinnung, Art und Wirkung eine höllische seyn, — das graunhafte Afterbild jener heiligen Zeit „der ersten Liebe“ (Offenb. 2, 4), wo *„alle Gläubige waren bei einander und hatten Alles gemeinsam, und ihre Güter und Habe verkauften und theilten es aus Allen, je nach dem einer noth hatte“* (Ap.-Gesch. 2, 44 f.), — wo *„der Menge der Gläubiggewordenen war Ein Herz und Eine Seele, und auch nicht Einer von einem Stück seiner Habe sagte, dass es sein wäre, sondern es war ihnen Alles zusammen gemeinsam.* * *Und mit grosser Kraft gaben das Zeugniss die Apostel von der Auferstehung des Herrn Jesu, und grosse Gnade war über sie alle. Denn auch kein Bedürftiger war unter ihnen: denn so viele nur immer Besitzer von Gründen oder Häusern waren, verkauften* [s. ob. S. 389] *und brachten die Erlöse des Verkauften und legten nieder zu den Füssen der Apostel: es ward aber vertheilt einem jeglichen, je nach dem er noth hatte.“* (Ebend. 4, 32—35., wozu V. 36 f. ein Beleg der Bethätigung sowie C. 5, 1 ff. einmal versuchter, aber sofort schwer geahndeter theilweiser Hinterziehung, obschon nach V. 4 uneingeschränkte Freiwilligkeit herrschte.)

Wohl haben die Ausbreitung der Gemeine und die ihr eingesäeten unächten Glieder die Fortdauer jenes paradiesischen Zustandes unmöglich gemacht; für die wahren Jünger des Herrn aber ist diese Pflicht der gegenseitigen Mittheilung aus dem allezeit Einen Schatze und Eigenthum Gottes unverbrüchlich heilig geblieben. Wer sich ihr entzieht, entzieht sich dem Herrn, der einfachsten Schuldigkeit gegen Ihn und gegen die Brüder, der süssen Gemeinschaft mit und in Ihm, und der einstigen Herrlichkeit bei Ihm, — was nichts weniger ist als die Seligkeit hier und dort in Ewigkeit. —

* Bullinger a. O. S. 8 schliesst hieraus das grade Gegentheil von Communismus: „Da sehen wir, dass die ersten Christen auch eigne Häuser, eigne Güter und andere eigne Habe besessen und gehabt haben; daneben haben sie's aber also besessen, nicht als ob's ihr eigen, sondern als ob es auch Andern gemein wäre, dass also das Recht der Eigenschaft nichtsdestominder ihnen, den Besitzern, blieb“ (vergl. auch Ap.-Gesch. 5, 4).

So, und um keine Linie anders, steht es um das Gegenstück von „Armuth und Christenthum“, um „Reichthum und Christenthum“, dessen schneidender Sinn kein anderer ist, als: **Gott oder Mamon!** — Halbheit — in Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Beide — ist unmöglich. Es gilt eben nur Gott oder Mamon! Aufnahme in des Himmels ewige Hütten, oder Ausschliessung von ihnen, — **Himmel oder Hölle!** *„Da wird seyn das Weinen und das Knirschen der Zähne, wenn ihr sehen werdet Abraham und Isaac und Jacob und alle Propheten im Reiche Gottes, euch aber hinausgestossen!“* Luc. 13, 28.

Und als nun so der arme Lazarus in Abrahams Schoosse war, der reiche Mann aber „in der Hölle“ und „in Qualen“ um die geringste Kühlung vergebens flehte, da bat derselbe nur noch um eine ausserordentliche Sendung und Warnung an seine noch auf Erden lebenden fünf Brüder, damit nicht auch sie kämen an diesen Ort der Qual. Abraham aber sprach zu ihm: *„Sie haben Mosen und die Propheten, mögen sie dieselben hören! — Wenn sie Mosen und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht, ob einer von den Todten auferstünde, folgen!“* (Luc. 16, 29 ff.)

Und doch ist „Einer von den Todten auferstanden“, — welcher auch jenes alles Selbst bezeugt hat! „Der Eingeborene Sohn, der da ist in des Vaters Schooss, Er hat es verkündigt“ (Joh. 1, 18), — in Wort und Werk, indem Er *„um Euretwillen arm ward, da er reich war, auf dass Ihr durch Seine Armuth reich würdet,“* 2 Cor. 8, 9.

Aber ach! 'trotz aller jener Zeugen Gottes erfüllt es sich noch täglich vor unsern Augen: *„sie werden auch nicht, ob einer von den Todten auferstünde, folgen!“* —

„Das Gericht ist unbarmherzig dem, der nicht gethan hat Barmherzigkeit; es triumphirt aber Barmherzigkeit über Gericht.“ (Jac. 2, 13.)

Zur Ergänzung und Druckverbesserung.

S. 14 Z. 21. Das ו in תולדות ist überh. quiesc. 1. Radical, nicht nur dem Hiph. eigen, vergl. תועפת (v. יעף) Glanz u. and. — 21, 13 l. Parad. — 27*, 5 Vatabl. — 32, 1 מקדם — 45, 5 כנגדו — 78, 33 : st. (— 84***, 4 del.) — 86, 11 Ueb. die „mit ihrer Wirbelsäule alle Verrichtungen von Armen und Beinen vollziehenden“ Schlangen als „eine gesunkene Ordnung der Reptilien“ und dadurch dem Menschen noch ferner stehend, wie auch fossil später, als die Eidechse (demnach so nicht erschaffen, sondern geworden) s. „Ausland“ 1866, 15 S. 344 f. — 121, 18 l. A. (st. Q.) — 140*, 2 Num. 27, 16 — 143**, 3 בימים — 148, 15 *γιγάντων* — 155, 8 das G.; 31 selbstst. — 156, 21 deutl.; * 2 *Ἐλιούδ*, — 158, 29 Geflügel — 163, 25 ישועה — 166, 4 יגד — 174, 8)* — 176, 24 *ἀποστ.* — 195*, 8 *scr. fuisse … Variantes* — 196, 25 Reiche, Commentar. crit. in N. T. II, 367 sqq. — 197, 8 (4.—5. Jh. — 198, 4 Lact. 4, 25 *mediator advenit i. e. Deus in carne;* 7 Scholz, Tittmann-Hahn, Rinck, Bloomfield, A. b. Reiche 378 sq. — 202, 23 In den von Reiche p. 384 dafür angef. betr. St. (Marc. 4, 25. Joh. 3, 34. 1 Cor. 7, 37. Prov. 17, 9) ist *ὅς* generell (wer) — 203, 15 f. *ψάλλ. . . ψαλμοῖς* — 211, 9 del. (— 216, 17 s. Act. 10, 40 ff. 13, 30 f. — 220, 4 l. *διὰ* — 222, 16 (2 Th. . 13) — 227, 1 *τὸν*; 19 austönend … forttön. — 235*, 13 l. *συστέλλειν* — 246, 13 del. den — 249*, 6 l. *ἐστὶν* — 304, 29 Bluttheile — 308*, 3 del., — 346*, 4 *Ἀμβρ.* — 359 letzt. Z. *εἰσιόντος* — 356, 14 zur

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

C.Walter.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hölemann, Hermann Gustav

Neue Bibelstudien

Leipzig 1866

Exeg. 498 nb
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411163-1